A Religião além da Religião

Diálogos entre Gershom Scholem, Mircea Eliade e Henry Corbin em Eranos

Steven M. Wasserstrom

Deuses-heróis

Deuses-heróis, profetas, poetas, sacerdotes são formas de heroísmo que pertencem às eras priscas, surgem nos períodos mais remotos; algumas delas até deixaram de ser possíveis desde então e não podem mais surgir neste mundo. O herói como *Homem de Letras*, sobre o qual vamos falar hoje, é totalmente um produto das novas eras; e enquanto a maravilhosa arte de *Escrever* ou de *Imprimir* subsistir, pode-se esperar que ele continue a surgir, como uma das principais formas de heroísmo de todas as eras futuras. Sob vários aspectos, ele é um fenômeno muito especial.

Thomas Carlyle, 19 de maio de 1840

Dar a um autor – e, em particular, a um autor que é um gênio – o benefício da dúvida é uma marca de nosso respeito pelo resultado do seu trabalho; temos tanto respeito que tendemos corretamente a incluir sua pessoa em sua obra.
Um gênio vive de seu trabalho, o que pode ajudar-nos a entender a razão por que Sócrates nada publicou: ele meramente ensinava. A tradição oral é uma coisa; a tradição publicada e seus talentos individuais, uma coisa muito diferente. 'Tradição' agora existe para ser rompida pelo talento individual. Esta atividade subversiva tem seu sentido na 'criatividade' e na 'originalidade'.

Philip Rieff, 26 de março de 1971

Sumário

Prefácio e agradecimentos

A ideia de a religião além da religião’ dominou meus estudos sobre Gershom Scholem, Mircea Eliade e Henry Corbin nos últimos vinte e cinco anos, desde que eles atraíram minha atenção pela primeira vez. Como outros leitores, eu me perguntava que tipo de religião estes surpreendentes eruditos representavam. Eu me questionava se eles tinham garantias experimentais ou até mesmo iniciáticas para suas exposições tão firmes das tradições esotéricas e ‘secretas’. Mais tarde, quando passei a usar suas obras rotineiramente em meu trabalho como professor e estudioso da História das Religiões, tendi a deixar de lado esta curiosidade, que me parecia indevida. Nos meus estudos de pós-graduação sobre as relações entre judeus e muçulmanos no início do Islamismo, usei regularmente muitas obras de Corbin e de Scholem. Minha identidade como erudito, enquanto isso, se formava como historiador das religiões; desta maneira, eu precisei também estudar Eliade. Sempre que possível, eu combinava a pesquisa judaico-islâmica com meu interesse na história das religiões.[1]

Eventualmente, à medida que ia conceituando o presente projeto, ocorreu-me que este trabalho poderia não ser *apenas* um estudo histórico da ‘História das Religiões’, como tinha inicialmente sido concebido. Na essência, o problema, percebi logo, era o mesmo com o qual eu tinha me preocupado no início, embora de uma forma modificada. Ou seja, percebi que não havia como considerar Corbin, Eliade e Scholem seriamente sem entender seus escritos como um conjunto. Eu não poderia reduzi-los às suas psiques, suas posições econômicas ou seus lugares na sociedade. Eu precisaria buscar entendê-los integralmente.[2] Assim sendo, não apresentaria suas vidas em nível tecnicamente biográfico – seus casamentos, seus gostos, suas aventuras (quase inexistentes, até onde pude saber, no caso destes sedentários eruditos).[3] Também não faria nenhuma introdução às suas obras. Visto que não iria escrever um apanhado de seus respectivos trabalhos nem descrever suas biografias, percebi que poderia fazer o que ainda não tinha sido feito. Ou seja, elucidar, pela primeira vez, suas teorias sobre religião. Leitores como eu sentiram desde muito tempo que a autoridade de seus textos transcende, de alguma maneira, seus respectivos controles da linguagem, a edição dos textos, ou, até mesmo, seus esplêndidos trabalhos de interpretação. Minha busca por esta ‘maneira’ resultou neste livro.

A teoria abrangente que eles compartilhavam, concluí, era uma ideia de *religião além da religião*. Uma ideia paradoxal em muitos níveis – uma religiosidade não religiosa, um antimodernismo secular, um metarracionalismo

operando no discurso acadêmico – *religião além da religião* se torna o arauto das tradições místicas que representavam, interna e externamente, ao mesmo tempo. *Religião além da religião* fala desta incrível duplicidade em seus estudos; sugere que suas transmissões ao leitor têm um caráter dúbio, de duas faces, como o deus Janus. Por um lado, alude a uma forma nova de religião após o enterro das formas tradicionais; por outro lado, também se refere a um projeto de religião comparativa, um estudo das religiões no plural, um estudo universitário de uma religião em seguida a outra.

Quero, em primeiro lugar, agradecer a Elliot R. Wolfson, que se prontificou a ser um leitor deste livro para a impressão. Ele fez leituras detalhadas do manuscrito inteiro e me deu ajuda sempre que lhe pedi. Esta ajuda foi inestimável, pela qual agradeço profundamente. Convites para palestras ou para escrever sobre determinados aspectos deste projeto foram feitos por Elliot R. Wolfson, S. Daniel Breslauer, Patrice Brodeur, Mercedes García-Arenal, Kambiz Gha-neaBassiri, Jane Hathaway, Martin Jaffee, Jeffrey Kripal, Jane McAullife, Tamar Rudavsky, Guy G. Stroumsa, Richard Stein e Brannon Wheeler. Sou muito grato a cada um deles. Outros que me deram ajuda e me trouxeram textos muito inspiradores incluem Martha Balshem, Bruce Lincoln, Michael Ostling, Gustavo Benavides e Hugh Urban. Agradeço aos que me ajudaram a encontrar materiais de pesquisa, inclusive Stefan Arvidsson, Leon Volovici, Horst Junginger, Peter Gordon e Michele Rosenthal. Meus assistentes em Reed incluíram Eric Vandever e Anmol Nayyar. Quero mencionar em especial os extraordinários esforços de Jeremy Walton. Andrea Speedie acompanhou o manuscrito até o final: tratou-o com o cuidado de um médico nato. Ajudaram na tradução do alemão Erica Weaver, Frederike Heuer, Sabine Frye e Werner Brandl. Os reitores da Faculdade de Reed, Linda Mantel e Peter Steinberger, nos deram generoso e contínuo suporte financeiro. Quero agradecer à Fundação Graves pelo patrocínio que tornou possível a composição final. Na Editora da Universidade de Princeton, Deborah Malmud demonstrou e manteve interesse pelo projeto desde o início. Quero também agradecer a Ann Wald por seu apoio contínuo ao meu trabalho.

Agradeço aos editores pela permissão de reimprimir edições revisadas dos seguintes artigos: ‘Um farfalhar na floresta: a volta ao mito no pensamento judaico em Weimar’, de *A sedução do mito judaico. Desafio ou reação?*, editado por S. Daniel Breslauer (Albany, Nova York: Editora da Universidade do Estado de Nova York, 1997): pp. 97 a 123; ‘Derrotando o Mal a partir do interior: perspectivas comparadas sobre ‘Redenção através do Pecado’, de Gershom Scholem, *Jornal do pensamento e da filosofia judaicos*, número 6 (1997): pp. 37 a 57.

Este livro é dedicado aos participantes de Reed, onde quer que se encontrem.

1 Passei um ano e meio com uma bolsa de estudos pós-doutoral (no programa de História das Religiões e no Centro de Estudos do Oriente Médio) na Universidade de Chicago. Esta permanência começou no período próximo à morte de Eliade, que nunca conheci pessoalmente. Na verdade, comecei o trabalho de graduação em Estudos do Islamismo no ano em que Corbin morreu (quase no mesmo mês) e terminei minha pós-graduação no ano e na cidade em que morreu Eliade.

2 É claro, isto não precisa ser idêntico à sua própria apresentação. Quando revelações referentes ao passado político de Eliade vieram ao conhecimento geral no início dos anos noventa, pretendi escrever uma monografia que explorava os laços entre sua vida e sua obra. Abandonei esse projeto, embora esperando voltar ao mesmo em outra ocasião.

3 Todos estes três homens publicaram eventualmente trabalhos autobiográficos – bem volumosos, no caso de Eliade, de dimensões moderadas no caso de Scholem, e só algumas páginas no caso de Corbin. Estas proporções parecem quase o inverso da dimensão exotérica de suas obras. Já que eles mesmos apresentaram suas vidas como válidas para estudo, isto nos leva a fazer o mesmo, especialmente se os levarmos a sério. Nunca me encontrei com nenhum dos três nem tentei localizar (com algumas exceções) suas cartas ou livros não publicados.

Depois que este livro foi para edição, o Doutor Thomas Hakl, o autor de uma história de Eranos que está por ser editada, chamou minha atenção para o recém-publicado terceiro volume de cartas de Scholem *Gershom Scholem Briefe III* 1971–1982, editado por Itta Schedletzky, Munique: Verlag C. H. Beck, 1999). O Doutor Hakl também chamou minha atenção para a carta de condolências que Scholem escreveu à esposa de Corbin, Stella, por ocasião do passamento do mesmo. Dada a sua importância para o presente livro, cito aqui as seguintes linhas. “Para mim, (Henry) não era somente um amigo e colega mas um homem que devotou sua vida a entender, a penetrar como estudioso em um mundo tão próximo ao que devotei minha própria vida, como ninguém de que eu consiga me lembrar. Éramos, no sentido mais verdadeiro, honestos e possivelmente os primeiros escavadores estudiosos da imaginação esotérica tal como a gnose islâmica e judaica. De todos os palestrantes de Eranos, foi com ele que senti a maior afinidade. Só ele tinha aquela simpatia interior que lhe possibilitava iluminar o escuro e difícil caminho para o mundo místico que eu considerava essencial fazer e, ao mesmo tempo, trabalhar eruditamente naquelas esferas. Seu falecimento significa para mim a perda de um irmão espiritual.” (p. 193; escrita em inglês, enviada de Jerusalém em 26 de outubro de 1978.)

Notas do autor

O presente volume é, no máximo, uma incursão preliminar em uma área de pesquisa altamente complexa. Os textos selecionados de cada estudioso isoladamente já ocupam uma estante inteira. Muitas de suas obras permanecem não publicadas, até mesmo inacessíveis. Arquivos destes três eruditos estão em três países diferentes, em três continentes diferentes. Materiais adicionais de arquivo estão espalhados em pelo menos seis países em seus respectivos idiomas (na Alemanha, na Romênia, na França, em Israel, no Irã e nos Estados Unidos). Preferi, de um modo geral, concentrar-me nos textos publicados destes homens, particularmente em suas inúmeras traduções para o inglês. Também fiz o máximo uso possível dos materiais em alemão, francês e hebraico. O volume presente, de qualquer maneira, não pretende ser uma introdução ao trabalho desses homens, nem ser abrangente. Não fiz revisões sistemáticas nem introdutórias de suas inúmeras contribuições para tão variadas áreas de pesquisa. Tais estudos – alguns obviamente superiores aos outros – estão plenamente disponíveis em outros lugares. Também não tentei engajar os críticos, exceto quando foi absolutamente necessário no curso da minha exposição. De um modo geral, então, não discutirei com outros meios de lê-los.

A enorme gama de sua produção e a intrínseca dificuldade de muitos de seus recônditos materiais, em situação ideal, devem ser tratadas por qualquer estudante sério de suas obras. No meu caso, tentei evitar estender a discussão das dificuldades internas às suas várias proposições dos sistemas de símbolos teosóficos, alquímicos, herméticos e outros. Meu cuidado não foi com a adequacidade técnica dessas exposições, mas, pelo contrário, com a ideia da religião que os caracteriza e circunda e que eles, por sua vez, parecem obviamente destinados a apoiar.

Todos estes três homens eventualmente publicaram trabalhos autobiográficos – em determinada extensão, no caso de Eliade; de dimensão moderada, no caso de Scholem; e apenas algumas páginas, no caso de Corbin.[1] Só um pequeno percentual de suas correspondências foi publicado.[2] O fato de terem feito esse trabalho de autobiografia dá outra justificativa para o presente trabalho, pelo menos até certo ponto.[3] Já que eles apresentaram suas próprias vidas como dignas de estudo, em outras palavras, nos convidam a fazer o mesmo, especialmente levando-os a sério.

A forma do presente volume é, portanto, temática e não-sistemática. Não elucido suas ideias a não ser tematicamente. Assim fazendo, tentei estabelecer

autênticos paralelos sobre assuntos de substância.[4] Levo o leitor que busca introduções ao pensamento deles a olhar outras coisas.[5] Também não tratarei de todos os temas passíveis de estudo em um trabalho desta natureza. Os temas aqui escolhidos são uma amostragem necessariamente selecionada, embora eu espere que sejam representativas e essenciais do pensamento desses homens. Faço referências cruzadas em minhas notas para o leitor interessado em passar de ideia para ideia.

Não existe nada como este projeto. Existem muitos trabalhos sobre cada um destes pensadores, mas nenhum dos três juntos. Somente um punhado de artigos trata do grupo de Eranos e estes geralmente falam superficialmente da gama completa de suas dezenas de participantes através dos anos de sua existência.[6] Dada a característica de localização espalhada e dificuldade de acesso de muitos dos textos citados, decidi citar partes algumas vezes extensas dos mesmos. Visto que provavelmente muitos leitores não estão familiarizados com estes textos, nem terão acesso aos mesmos, tentei fazer o serviço de proporcionar extratos amplos deles. Obviamente, também espero que esta escolha torne mais claro este livro e mais persuasivo. Eu ainda acrescentaria que qualquer leitura cuidadosa da obra de Eliade, Corbin e Scholem rapidamente revelará que eles mesmos rotineiramente fizeram muitas citações de suas autoridades. Não hesito – e não só nesta conexão – em associar-me a eles.

1 Estas proporções parecem quase o inverso da dimensão exotérica de suas obras.

2 As mais famosas são as cartas trocadas entre Gershom Scholem e Walter Benjamin. Ver *Correspondência*.

3 Apresso-me a acrescentar que escrevo aqui autobiograficamente não para associar minha vida com a deles – *le-havdil* – mas simplesmente para dar aos leitores algumas características que ajudem (esperemos) a entender estes ensaios.

4 Imersão em suas obras fez-me perceber ocasionalmente com bastante precisão os "paralelos" que são, no final, mais insubstanciais. Por exemplo, Scholem terminou sua palestra em Eranos em 1953 e subsequentemente sua sequência de textos *Sobre a Cabala e seu simbolismo*, com a seguinte sentença: "A tarefa do historiador termina onde começa a do psicólogo" *OKS*, 204. Eliade, que também fez uma palestra no encontro de 1953, escreveu alguns anos mais tarde (a introdução data de abril de 1956) seu texto largamente lido *O sagrado e o profano*, com o parágrafo conclusivo consistindo em duas sentenças: "Aqui, as considerações do historiador de religiões terminam. Aqui começa o reino dos problemas próprios do filósofo, do psicólogo e até mesmo do teólogo". *SP*, 213.

5 Será feita referência durante todo este livro a muitos estudos, de qualidade consideravelmente desigual, sobre cada um dos eruditos. Para orientação geral ver, sobre Scholem, David Biale, *Gershom Scholem: Cabala e a Contra-História*, segunda edição (Cambridge: Editora da Universidade de Harvard, 1982); sobre Corbin, Daryush Shayegan, "*Henry Corbin: La topographie spirituelle de l'Islam Iranien* (Paris: Éditions de la Différance, 1990), e Christian Jambet, *La Logique des Orientaux: Henry Corbin et la science des formes* (Paris: Le Seuil, 1982); para Eliade, Shafique Keshavjee, *Mircea Eliade et la*

Coïncidence des opposés (Paris: Peter Lang, 1993), Bryan S. Rennie, reconstructing Eliade: Mahing Sense of Religion (Albany: Editora da Universidade do Estado de Nova York, 1996), e Mac Linscott Ricketts, reconstructing Eliade: Mahing sense of religion 2 volumes (Nova York: Editora da Universidade de Colúmbia, 1988).

6 O primeiro tratamento sustentado por Eranos parece ter sido o tema especial da revista suíça *Du (Schweizerische Monatsschrift)* 4 (abril de 1955), que incluiu contribuições de Scholem, Corbin e Eliade além de Jung e dos outros participantes regulares. Ver também Walter Robert Corti, 'Vingt ans d'Eranos", *Le disque vert: C. G. Jung* (Bruxelas: Le disque vert, 1955), 288 – 97; Mircea Eliade, "Eranos", *Nimbus* 2 (1954): 57–58; Adolf Portmann, "Vom Sinn and Auftrag der Eranos-Tagungen", *Eranos*–Jahrbuch (1961): 7–28; Ira Progoff, "A ideia de Eranos", *Jornal de Religião e Saúde* 5 (1966): 307–313; Gilbert Durand, "Le Génie du Lieu et les Heures Propices", *Eranos–Jahrbuch* 51 (1982): 243–277, Hans Heinz Holz, "Eranos – eine moderne Pseudo-Gnosis', em *Religionstheorie und Politische Theologie*, edição de Jacob Taubes (Munique: Verlag Ferd. Schöningh, 1984), 249–263; Donna J. Scott e Charles E. Scott, "Eranos and the Eranos-Jahrbucher", Religious Studies Review, 8 (1982): 226–239; Rudolf Ritsema, "The Origins and Opus of Eranos: Reflection at the 55th Conference, "Eranos–Jahrbuch 56 (1987): vii–xix.

Abreviações usadas nas notas

HENRY CORBIN

Avicenna – Avicenna and the Visionary Recital. Tradução de Willard R. Trask. Irving, Texas: Publicações Spring, 1980.

CI – Criative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi. Tradução de Ralph Manheim. 1969. Reedição, Princeton, Nova Jersey: Editora da Universidade de Princeton, 1981.

HIP – History of Islamic Philosophy. Tradução de Liadain Sherrard, com assistência de Philip Sherrard. Londres: Kegan Paul, 1993.

MLIS – The Man of Light in Iranian Sufism. Tradução de Nancy Pearson. Boulder, Colorado: Shambhala, 1978; distribuído nos Estados Unidos por Random House.

Paradoxe – Le paradoxe du monotheisme. Paris: l’Herne, 1981.

SBCE – Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi’ite Iran. Tradução de Nancy Pearson. Princeton, Nova Jersey: Editora da Universidade de Princeton, 1977.

SEI – Swedenborg and Esoteric Isham. Tradução de Leonard Fox. West Chester, Pa.: Fundação Swedenborg, 1995.

TC – Temple and Contemplation. Tradução de Philip Sherrard com assistência de Liadain Sherrard. Londres: KPI, em associação com Publicações Islâmicas, 1986.

VM – The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy. Tradução de Joseph Rowe. Berkeley, Califórnia: Livros Atlântico Norte, 1998.

MIRCEA ELIADE

A I – Autobiography: 1907–1937, volume 1. Tradução de Mac Linscott Ricketts. Primeira edição, São Francisco: Harper e Row, 1981.

A II – Autobiography:1938–1969, volume 2. Tradução de Mac Linscott Ricketts. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1988.

CH – Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return. Tradução de W. Trask, 1954. Reedição Nova York: Harper/Bollingen, 1959.

FC – The Forge and Crucible: Tradução de Stephen Corrin, 1962. Reedição, Nova York: Harper e Row, 1971.

HRI I – History of Religious Ideas: da idade da pedra aos mistérios de Eleusis, volume 1. Tradução de W. Trask. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1978.

HRI 2 – History of Religious Ideas: Volume 2. Tradução de W. Trask. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1982.

HRI 3 – The History of Religious Ideas: Volume 3. Tradução de A. Hiltebeitel e D. Apostolos-Cappadona. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1986.

IM – Imagination and Meaning: os mundos eruditos e literários de Mircea Eliade. Editado por Norman J. Girardot e Mac Linscott Ricketts. Nova York: Editora Seabury, 1982.

IS – Images and Symbols: Estudos do simbolismo religioso. Tradução de P. Mairet, 1961. Reedição, Nova

York: Sheed e Ward, 1969.

J I – Journal I, 1945–1955. Tradução do romeno de Mac Linscott Ricketts. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1990.

J II – Journal II, 1957–1969. Tradução para o francês de Fred H. Johnson Jr. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1989.

J III – Journal III, 1970–1978. Tradução para o francês de Teresa Lavender Fagan. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1989.

J IV – Journal IV, 1979–1985. Tradução do romeno de Mac Linscott Ricketts. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1990.

MDM – Myths, Dreams and Mysteries: Tradução de P. Mairet, 1960. Reedição, Nova York: Harper e Row, 1967.

MR – Myths and Reality. Tradução de W. Trask, 1963. Reedição, Nova York: Harper e Row, 1968.

OL – Ordeal by Labyrinth: Tradução de D. Coltman. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1982.

OWCF – Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions: Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1976.

PCR – Patterns in Comparative Religion. Tradução de R. Sheed. Londres: Sheed e Ward, 1958.

Q – The Quest: History and Meaning in Religion. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1969.

R – Ricketts, Mac Linscott. Mircea Eliade: The Romanian Roots. 2 volumes, de Mac Linscott Ricketts. Nova York: Editora da Universidade de Colúmbia, 1988.

RSI – Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth. Tradução de W. Trask. 1956. Palestras Haskell, Universidade de Chicago. Reedição, Nova York: Harper e Row, 1965.

Shamanism – Shamanism: Tradução de W. Trask, 1964. Reedição, Princeton, Nova Jersey: Princeton/Bollingen, 1974.

SP – The Sacred and Profane: The Nature of Religion. Tradução de W. Trask. Nova York: Harcourt Brace, 1959.

SSA – Symbolism, the Sacred, and the Arts. Editado por Diane Apostolos-Cappadona. Nova York: Crossroad, 1988.

TO – Two and the One. Tradução de J. M. Cohen, 1965. Reedição, Primeira Harper Torchbook Edição, Nova York: Harper e Row, 1969.

TSS – Tales of the Sacred and the Supernatural. Filadélfia: Editora Westminster, 1981.

Yoga – Yoga: Immortality and Freedom. Tradução de W. Trask, 1958. Segunda edição, Princeton, Nova Jersey: Princeton/Bollingen, 1969. Reedição, 1973.

Zalmoxis – Zalmoxis, The Vanishing God: Tradução de W. Trask. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1972.

GERSHOM SCHOLEM

Briefe I – Gershom Scholem: Briefe Band I: 1914–1947. Editado por Itta Shedletzky. Munique: Verlag C. H. Beck, 1995.

Briefe II – Gershom Scholem: Briefe Band II: 1948–1970. Editado por Thomas Sparr. Munique: Verlag C. H. Beck, 1995.

Correspondence – The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932–1940. Tradução

do alemão de Gary Smith e Andre Lefevere, com introdução de Anson Rabinbach. Nova York: Schocken, 1989.

FBJ – From Berlim to Jerusalem: Memories of My Youth. Tradução do alemão de Harry Zohn. Nova York: Schocken, 1980.

JJC – On Jews and Judaism in Crisis: Editado por Werner J. Dannhauser. Nova York: Schocken, 1976.

Kabbalah – Kabbalah. Nova York: Quadrangle/New York Times, 1974.

MIJ – The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. Nova York: Schocken, 1971.

MSG – The Mystical Shape of the Godhead. Tradução do alemão de Joachim Neugroschel, editada e revisada, conforme a edição em hebraico de 1980, com as emendas do autor, por Jonathan Chipman. Nova York: Pantheon, 1991.

MTJM – Major Trends in Jewish Mysticism. Nova York: Schocken, 1954.

OK – Origins of the Kabbalah. Edição de R. J. Zwi Werblowsky, tradução do alemão de Allan Arkush. Primeira edição em inglê, Filadélfia e Princeton, Nova Jersey: Sociedade de Publicações Judaicas/Editora da Universidade de Princeton, 1987.

OKS – On the Kabbalah and Its Symbolism. Tradução de Ralph Manheim. Nova York: Schocken, 1965.

OPJM – On the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time and Other Essays. Edição e seleção com introdução de Avraham Shapira, tradução de Jonathan Chipman. Filadélfia: Sociedade de Publicações Judaicas, 1997.

Sabbatai Sevi – Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah, 1626–1676. Tradução de R. J. Zwi Werblowsky. Princeton, Nova Jersey: Editora da Universidade de Princeton, 1973.

Introdução

…é preciso também aprender-se a ler um livro sob a perspectiva oposta de sua intenção declarada.
– Gershom Scholem

Os maiores eruditos são os que requerem estudos mais aprofundados. Durante o período de pós guerra, o estudo crítico da religião na América do Norte foi alterado de maneira significativa sob o impacto da disciplina conhecida como História das Religiões, especialmente a formulada pelo imigrante romeno comparativista Mircea Eliade (1907-1986). Eliade fazia parte de um grupo de estudiosos da religião que se encontrava regularmente em um chalé em Ascona, na Suíça. Esses encontros anuais começaram em 1933, inspirados pelo psicólogo suíço Carl G. Jung, e foram designados *Eranos*. Os trabalhos apresentados em Ascona (frequentemente com duração maior de duas horas de exposição) eram publicados anualmente sob o título renomado de *Eranos-Jahrbuch (livro do ano de Eranos).* Através dessa publicação e pela eminência da quase-totalidade dos estudiosos participantes, o enfoque que eles deram à religião infiltrou-se nos estudos religiosos pelo mundo afora. Esses estudiosos estavam entre os mais influentes em seus campos de ação; muitos deles gozaram de prestígio internacional, eram amplamente lidos e representaram um grande impacto cultural durante o auge do período da Guerra Fria.

Entre 1949 e 1976, Mircea Eliade, estudioso de temas variados, Gershom Scholem (1898-1982), especializado em estudos judaicos e Henry Corbin (1907-1978), estudioso do Islamismo, fizeram conferências regulares em Ascona, tendo sido aclamados, mais tarde, como os que mais se distinguiram entre os membros do grupo de Eranos. Por volta de 1961 eram eles três entre os cinco membros do assim chamado comitê de guardiães de Eranos.[1] Embora todos os três tenham começado a carreira nas décadas de 20 ou 30, as sínteses apresentadas em Eranos trouxeram-lhes uma vasta audiência de cunho internacional. Suas longas conferências anuais, além de serem publicadas no *Eranos-Jahrbuch*, eram também traduzidas, compiladas e reeditadas em muitas formas e formatos. A Fundação Bollingen, patrona dos encontros de Eranos, também patrocinou bolsas para Scholem, Corbin e Eliade e seus melhores trabalhos foram publicados pela Princeton University Press como parte da prestigiosa Série Bollingen.

O passado cultural desses três sugere, em muitos aspectos, que eles surgiram, visto em retrospectiva, de um meio que se caracteriza por ter muito em comum.[2] Os três nasceram com uma década de diferença e entre a virada do século (Scholem em 1898, Corbin em 1903 e Eliade em 1907). Todos os três nasceram

em famílias abastadas da classe média, em capitais européias (Berlim, Paris, Bucareste). Todos eles rejeitaram as convicções religiosas de seus pais durante ou pouco depois da 1ª Guerra Mundial. Todos tiraram seus títulos de Ph.D e ficaram notáveis, em idade bem precoce, como grandes orientalistas. Todos frequentavam as rodas artísticas, filosóficas e políticas nos anos 20 e 30, tendo feito círculos de amizades não só em seus próprios países mas em toda a Europa. Todos se tornaram apaixonadamente comprometidos com aquilo que pode ser chamado de 'Nacionalismo Espiritual' (dois deles por países de adoção) tendo, por conseguinte, feito associações com futuros líderes nacionais, sendo de grande influência junto aos mesmos: Eliade por sua Romênia natal, Scholem por Israel e Corbin pelo Irã. Cada um deles, com o tempo, tornou-se altamente influente como ideólogo espiritual daqueles países. Eles viveram a maior parte da vida adulta fora da Europa. Dois deles viveram o período maior de suas vidas adultas no Oriente Médio, sendo que o terceiro já visitara o Oriente várias vezes e era um notável especialista nas religiões assim chamadas orientais. Na década de 50, todos já tinham angariado fama mundial e pelos idos da década de 60 já tinham atingido status de sábios mundiais. A essas alturas, na realidade, cada um deles foi considerado, por vários observadores atentos, como líder inconteste no seu ramo de estudo. Além disso, todos foram também muito influentes em outras áreas que não as suas em particular.

Esta celebridade foi conseguida, em parte, por algumas publicações em comum. Assim, por exemplo, todos publicavam artigos na Série Bollingen da Princeton University Press; na *Eranos-Jahrbuch;* na *Diógenes* da UNESCO, na Série da Biblioteca do Hermetismo de Paris, da editora Albin Michel e na *Revue de l'Histoire des Religions.* Até os tradutores eram em comum: Ralph Manheim traduzia Corbin e Scholem, ao passo que Willard Trask traduzia Eliade e Corbin. Todos eles prestaram consultoria a diretorias editoriais: Eliade e Scholem prestaram serviços à diretoria de edição de "Religious Perspectives" de Ruth Nanda Anshen; Eliade e Corbin prestaram assistência à edição de *Hermes*, e tanto Scholem quanto Eliade foram editados em Center for the Study of Democratic Institutions de Robert Hutchins.[3]

Além disso, cada um citava o trabalho dos demais e contribuía para o *Festschriften* dos outros. Eliade editava Corbin em seu periódico *Antaios* e Corbin, como reflexo de sua maior intimidade com o esoterismo, convidou Eliade a participar mais ativamente das discussões de sua Université Saint Jean de Jerusalém.[4]

Juntos e através de tais meios, estes três estudiosos transformaram completamente os conceitos antigos sobre monoteísmo. Talvez, o mais importante é que todos eles tenham criado uma teoria da religião com as

tradições monoteístas como base do trabalho de Scholem e Corbin e o cristianismo como assunto secundário, mas ainda assim crucial, para o generalista Eliade. Embora muitos estudos tenham sido realizados acerca de cada um desses indivíduos e seus respectivos trabalhos, nenhum, até agora, havia se dedicado a uma perspectiva comparativa de suas contribuições à teoria geral da religião. Quero demonstrar tais afinidades, que têm sido pouco estudadas, e também as diferenças importantes que têm sido mal interpretadas, se e quando percebidas.

Mais especificamente colocado, vou acessar suas teorias da religião tanto das características da 'fenomenologia da religião' quanto da 'História das Religiões', como eles mesmos se expressaram. Influenciados de várias maneiras pela teoria dos "arquétipos" de Jung, esses estudiosos de forma isolada descreveram e analisaram as características genéricas da religião, focando na centralidade da experiência mística. Nessa revisão teórica, todos eles deram um valor menor à lei, ao ritual e à história social. Em vez disso, todos se interessaram basicamente mais pelo mito e pelo misticismo. Com essa surpreendente inversão da ênfase convencional tanto de adeptos quanto de estudiosos, eles desenvolveram um estudo do monoteísmo, separado da ética. Além desta teoria da religião, pretendo também analisar as controvérsias históricas que eles suscitaram. Todos eles foram historicistas práticos, porém cada um esposou uma teoria da história bastante diferenciada das definições do termo que prevaleciam então. A teoria da linguagem, inclusive a hermenêutica, o simbolismo e o mito, eram da mesma forma considerados relevantes em seus trabalhos sobre religião, portanto, assim também serão vistos aqui. Influenciados de várias maneiras pelos conceitos da 'teosofia' de Boehme, pelo 'processo teogônico' de Schelling, pelo conceito de 'além do bem e do mal' de Nietzche, pela teoria dos arquétipos de Jung e a 'ideia do todo' de Rudolf Otto, o enfoque deles mitocêntrico e centrado no misticismo colocou características da religião, com uma ênfase na centralidade da experiência mística, do mito, da gnose, do esoterismo e da escatologia. Os românticos alemães, tais como Hamann e Goethe, também os influenciaram marcantemente. O resultado dessas influências compartilhadas pode ser considerado como um enfoque essencialmente estético da religião, na medida em que postulou a centralidade epistemológica dos símbolos. Todos tenderam a se referir aos complexos simbólicos como 'Ideias' – Scholem escreveu *A Ideia Messiânica do Judaísmo,* Eliade escreveu *História das Ideias Religiosas* em três volumes e Corbin foi um filósofo cujo enfoque central foi o que ele mesmo chamava de *mundus idealis,* o mundo das ideias visionárias. Todos foram historiadores, melhor dizendo, meta-historiadores, já que suas agendas eram até idealistas. Todos colocaram a gnose como parte central de seus programas.

Finalmente, todos eles colocaram o mistério no coração da gnose como *coincidentia oppositorum*, opostos unidos por um Ente Supremo, transcendente, porém assimilável através dos símbolos.

Pretendo levar em consideração tanto seus livros mais celebrados (dos quais dezenas ainda se encontram em reedições frequentes, em idiomas diversos) quanto fontes menos conhecidos, para caracterizar suas teorias das religiões em um contexto mais integrado. Esses contextos transcenderam os surpreendentes e maciços estudos críticos institucionalizados pela academia internacional da qual eles se tornaram brilhantes estrelas de primeira grandeza. Em segundo lugar, vou fazer reflexões sobre o papel que eles exerceram no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo em si; isto é, na forma como eles transcenderam a acadêmica História das Religiões, para penetrar na vida ativa das religiões que estudaram. Faz-se necessário, portanto, a investigação de suas várias expressões do ‘nacionalismo espiritual’ – o Sionismo de Scholem, o apoio ativista e, com o tempo, o suporte oficializado de Eliade a diversos regimes da Romênia, e o famoso romantismo nacionalista de Corbin em relação ao Irã – para melhor se entender a relação de seus engajamentos com suas teorias das religiões. Todos eles se tornaram emigrantes europeus que viveram fora da Europa a maior parte de suas carreiras; todos tiveram acesso pessoal a chefes de Estado e todos foram muito influentes com seus escritos sobre religião e nacionalismo.[5] Assim é que os três se engajaram profundamente nas lutas nacionalistas do Irã, da Romênia e de Israel.

O conteúdo essencial de seus estudos foi assim interconectado em muitos aspectos. Além disso, assim o foi também a substância de sua visão de mundo. Todos eles opuseram-se terminantemente à tecnologia e à sociologia, ao reducionismo e ao niilismo, à ortodoxia e ao positivismo. Eram todos veementes polemistas contra esses alvos. Cada um deles, em particular, foi um crítico feroz das impropriedades dos estudos contemporâneos sobre religião.[6] Por outro lado, eles apoiaram a realidade autônoma do ‘imaginário’ e do ‘sagrado’, ou da ‘realidade religiosa’. Cada um deles fez sua opção de ser um professor estudioso da História das Religiões, tendo tido o mais destacado prestígio acadêmico, e simultaneamente ultrapassaram esta fronteira da academia para se tornarem famosos ‘pensadores da religião’. Por fim, farei uma reflexão sobre o impacto que tiveram na cultura, de modo geral.[7] Sua influência, ainda crescente, sobre críticos literários, filósofos, teólogos, poetas, psicólogos, escritores, políticos e sobre o clero precisa ser apreendida (e analisada) pelo que é: talvez o mais dinâmico e inovador dos discursos sobre ‘religião’ da segunda metade do século XX.

EXÍLIO

Da última nesga de terra do exílio – um homem ainda ao vento, ensimesmado em auto-reflexão – elevo minha mão uma última vez
– *St. John Perse*, Ventos

O crítico literário Elias Auerbach, amigo de um amigo – de Scholem, Walter Benjamin, passou os anos da guerra exilado em Istambul onde Henry Corbin também viveu durante aqueles anos.[8] O ensaio de Auerbach 'Filologia e *Weltliteratur*' coloca luz na tensão não resolvida, se é que há possibilidade de resolução, entre os programas nacionalistas e o caráter universalista das teorias da religião em geral. Nas reflexões conclusivas de Auerbach, ele observa que uma certa dialética deve operar se o filólogo quiser eficientemente transcender o nacionalismo em busca do entendimento da 'Literatura Mundial'.

> Em qualquer eventualidade, nosso lar filológico é a Terra; não pode restringir-se mais a uma nação. A mais valiosa e indispensável herança de um filólogo é sua própria cultura e herança. Entretanto, é *só quando este se separa de sua herança é que pode transcender a ela, para que ela se torne realmente eficaz*. [9]

Em outras palavras, o exílio pode estimular uma consciência mais aguçada do mundo.[10] Meu palpite é que tal expansão de consciência foi o pano de fundo desses estudiosos que estamos aqui estudando. O segundo volume da autobiografia de Eliade se chama *A Odisséia do Exílio.* Scholem escreveu sob a perspectiva sionista, explicitamente assim o ponto de vista relacionado ao problema do judaísmo no exílio. Sua justificadamente renomada interpretação do mito luriânico como sendo um mito judaico tanto do exílio judaico quanto do exílio na mente é muito conhecida.

> ...o exílio histórico do povo judeu nada mais é do que o símbolo mais pungente de um estado de desarmonia no universo, pelo qual tudo é destruído ou danificado. Exílio e redenção são, portanto, transformados em símbolos fortes, adquirindo até um pano de fundo cósmico. Isto pode explicar a tremenda atração dessas ideias até o período do Iluminismo.[11]

Além disso, Corbin teceu comentários análogos sob uma perspectiva gnóstica. "O santuário do microcosmo humano está, atualmente, no exílio, na cripta do Templo Celestial... Nossas medidas só são válidas para o mundo no exílio, pois são fornecidas pela própria forma de exílio."[12] O mundo em si se espraia em uma espécie de exílio celestial, do ponto de vista gnóstico.

Quer ele seja da pátria ou universal, o exílio prestou-se ao enfoque da religião sob, no mínimo, duas maneiras. Por um lado, o exílio acentuou neles a marginalidade profissional forçosa pelas circunstâncias. Não só se mudaram para outros países já como adultos, como também trabalharam em, de certa forma, disciplinas novas, geralmente em novas universidades, departamentos ou novos programas. Por outro lado, como disse Auerbach, o exílio estimulou neles o

pensamento transnacional, transcultural e transreligioso. “Somente ao se separar de suas heranças, podendo assim transcendê-las, é que eles conseguem fazer com que se tornem realmente efetivas.”[13] Para os três, uma perspectiva multinacional fez-lhes muito bem, trazendo-lhes uma visão mais universal.

TRIUNFO

Embora a metafísica do exílio fosse extremamente central no pensamento de Eliade, Corbin e Scholem, eles também tiveram que superar o exílio pessoal. Pode ser sugerido, inadequadamente contudo, que o sucesso institucional extraordinário que tiveram marcou definitivamente o retorno triunfante de suas ideias e até deles mesmos. Mesmo que se hesite em misturar o trabalho com a vida pessoal, como eu particularmente faço, ainda assim não se pode negar a extraordinária significância cultural de seu sucesso.

Scholem não só criou o estudo do misticismo judaico como o conhecemos, mas também é – existe aí um consenso relativo – o mais influente, o mais lido, o mais significativo estudioso do judaísmo do século XX. Ele foi seguramente o professor israelita mais conhecido em todos os campos, foi eleito presidente da Academia Israelita de Artes e Ciências e ganhou diversos prêmios, inclusive o Prêmio Bialik e o Prêmio Rothschild. Eliade fundou aquilo que ele mesmo chamou de História da Religião, permanecendo, mesmo entrando no ocaso, certamente o nome mais conhecido nesse campo. Do mesmo modo, também recebeu muitas homenagens internacionais, tendo sido agraciado, ainda em vida, com uma cátedra e uma enciclopédia que levaram seu nome. Henry Corbin foi menos celebrado do que seus colegas, porém também teve reconhecimento internacional. Nos últimos anos de sua vida, Corbin fundou a “Université Saint Jean de Jerusalém. Essa universidade hermética trouxe à luz seu lado esotérico que havia permanecido como um segredo mais ou menos oculto até então. A dimensão templária da Université Saint Jean de Jerusalém por sua vez parece derivar de uma determinação martinista de ‘reconstituir’ a Ordem dos Cavaleiros Templários.[14] Quando Eliade discutiu o Martinismo em sua palestra de 1974 sobre Freud, ele só mencionou este ponto.[15]

Corbin e Eliade parecem ter algumas afinidades maiores, se não por afiliação iniciática, pelo menos por ordens iluministas que enfatizavam a Cabala Cristã. Corbin, deve ser acrescentado, também viveu o suficiente para ver uma escola de psicologia pós junguiana, a Psicologia Arquetípica de James Hillman, substancial e explicitamente influenciada por seus pensamentos.

Meu relato sugere – sem prover a narração – a ascendência da História das

Religiões em sua marcha a partir do exílio para o triunfo. A própria História da Religião, no período da Guerra Fria, emergiu do vazio da vida acadêmica para ocupar, por algum tempo, o centro dos estudos religiosos. Este surgimento notável de uma nova vocação deveu-se em grande medida a tais eruditos, prolíficos, persuasivos e amplamente lidos, tais como Mircea Eliade, Henry Corbin e Gershom Scholem.

Em um certo sentido, o sucesso da História da Religião refletiu uma espécie de dialética entre o poder e a impotência que operou em suas próprias vidas por todas as suas vidas.

A 'HISTÓRIA DAS RELIGIÕES' SOB UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA

> Eu me pergunto se o transplante integral da cultura e da ciência européias para um ambiente de língua inglesa em meados do século XX não seria uma revolução comparável à própria Renascença.
> – *Fergus Millar*

Depois da Segunda Guerra Mundial, graças a Talcott Parsons, Edward Shils e a alguns poucos sociólogos, a sociologia da religião de Max Weber finalmente desfrutou do impacto a que tinha direito na América do Norte. Com a aceitação tardia de Weber sobreveio um renovado interesse pelo *chamado,* pela *vocação,* o suficiente para suplantar a alienação e a ansiedade que dominavam as discussões culturais. A obra de Weber, *O Conceito do Chamado de Lutero*, no capítulo *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, foi seguida pela investigação brilhante de Erik Erikson sobre o mesmo tema, chamada *Lutero Jovem*.[16]

No ano seguinte, Norman O. Brown voltou a esta questão em sua muito conhecida obra *Life Against Death*.[17] O *Homo religious* de Eranos penetrou nessa discussão ao exibir seu próprio chamado (*Beruf)* como uma resposta à ansiedade de pós-guerra. Mircea Eliade contribuiu com essa discussão através de seu ensaio em francês, "O Simbolismo Religioso e a Ansiedade do Homem Moderno", cuja primeira edição se deu em 1953, com uma tradução em inglês em 1960.[18]

O historiador da Religião, como *Homo religious,* chegara à cena. Em detrimento da ansiedade dos tempos e especialmente contrária à ansiedade provocada pela extrema especialização profissional, surgia uma nova vocação que respondia aos anseios de transcendência e totalidade. Esse chamado exaltado não conduzia ao caminho profissional mas sim à própria vida. Em alguns aspectos, mais parecia uma forte versão de um chamado filosófico. O conde Yorck von Wartenburg, citado por Scholem na epígrafe de seu *Sabbatai Sevi* (publicado em hebraico em 1957), uma vez declarou que "(filosofia) não é ciência mas vida."[19]

Depois disso, Edmund Husserl insistiu que o *Beruf* da filosofia era nada mais nada menos do que “a possibilidade de uma radical transformação da humanidade”.[20] Pensadores israelitas, tais como Ernst Cassirer e Franz Rosenzweig, e com certeza Martin Heidegger entre os filósofos alemães, também enfocaram a questão da *Lebensphilosphie,* como o chamado da Vida em si.[21]

O tratamento mais pungente de Eliade em relação à centralidade da Vida surgiu com seu trabalho de estréia em larga escala, de erudição internacional, *Padrões em Religião Comparada,* publicado em inglês em 1963.[22]

Essa nova vitalidade intelectual, essa ideia da Religião como fator central da vida veio a ser reconhecida como “História das Religiões. Uso o termo História das Religiões quando me refiro ao conjunto de trabalho de Eliade, Scholem e Corbin; outros autores empregam o termo de forma diferente, aqui e ali.[23] Certamente há diferenças fundamentais entre esses três historiadores da religião – diferenças essas que espero elucidar no decurso do livro. Há, porém, um número surpreendente de semelhanças também. Esboçando essas similaridades de forma sumária, à guisa de introdução, pode-se dizer que Scholem ocupou uma posição em relação aos estudos judaicos bem perto daquela ocupada por Corbin em relação aos estudos islâmicos; Scholem dividia sua ênfase programática no antinomianismo com Eliade; este compartilhava seu engajamento com o esoterismo contemporâneo com Corbin.[24] Estas e outras características que se sobrepunham, interesses e preocupações em comum e desenvolvimentos paralelos provêm o propósito deste projeto.

Uma visão breve das biografias deste composto intelectual dá a exata proporção da profundidade desta experiência em comum. O período de interesse desta obra vai de 1949 a 1978, grosso modo retratando toda uma geração. Estas décadas foram escolhidas em função da participação de Eliade, Scholem e Corbin em Eranos, porém elas tiveram também um significado em outras áreas.[25] Em primeiro lugar, a Guerra Fria começou em 1949. Embora este não seja um livro de história política, ele se interessa no contexto histórico pelo pensamento religioso. Estes europeus dominaram estudos religiosos de origem diversa da Europa e, por sua vez, embora deixando o continente europeu, continuaram europeus em diversas formas fundamentais. Eles pertenceram à geração de homens conhecida como geração da Primeira Guerra Mundial.[26] É até um certo ponto irônico que eles foram aclamados entusiasticamente não pela sua Europa de origem, nem pela Ásia que tanto estudaram, mas pelos Estados Unidos, de onde surgiram os fundos e onde foram publicados os livros que os tornaram famosos.

A história da ascenção deles ao mundo da fama é ainda repleta de outras

ironias. O drama quase mítico de suas biografias intelectuais, por um lado, deriva em grande parte do encontro de europeus com sensibilidades extra-européias, especialmente religiosas. Por outro lado, eles atingiram fama e prestígio quando a religião, pelo menos em sua manifestação pública e no campo intelectual, passava por uma fase de declínio. O ano de 1978 simboliza essa ironia. Este foi o ano que marcou a primeira morte entre eles, a que levou Henry Corbin. Esse *annus mirabilis* também marcou o primeiro ano de uma nova era, a era do retorno da religião. Esta forma de marcar um período, hoje familiar a todos, justifica-se, entre outras coisas, pela importação mundial da Revolução Iraniana de 1979. Corbin, como já foi mencionado, faleceu pouco antes da volta do Ayatollah Khomeini para Teerã, saindo de Paris. Esses dois baluartes da alma do Irã, ambos se alternando, durante esse período, entre essas duas cidades, simbolizam a tensão do tradicionalismo que queremos explorar neste livro. Mudanças históricas semelhantes também ironicamente aconteceram nos anos finais de Scholem e de Eliade. Scholem faleceu em 1982, em um período em que a situação político-religiosa em Israel estava prestes a mudar radicalmente. Além disso, a morte de Eliade em 1986 foi seguida, três anos mais tarde, em 1989, pela queda do regime de Ceausescu, em sua Romênia de origem. Em suma, as mortes de todos os três foram seguidas, a curto prazo, por mudanças surpreendentes em suas terras espirituais. Essas mudanças, deve-se enfatizar, lançaram luz sobre as respectivas carreiras que passaram a ser vistas sob uma perspectiva inesperada e nova. Mais especificamente, essas mudanças teológico-políticas trouxeram variações de larga escala, com referência à posição da religião na cultura e na sociedade, mudanças as quais, mesmo hoje, estão ainda a ser assimiladas.

Os maiores eruditos, quaisquer que sejam seus contextos, demandam um estudo aprofundado. Este truísmo, válido por si, é simplesmente o ponto de partida para este projeto atual. Existem diversas razões, todas intrinsecamente boas, que tornam este estudo importante e necessário. Optei pelo estudo desses grandes eruditos não como meros especialistas, orientalistas ou filólogos, mas como verdadeiros gigantes culturais. Fiz isso de forma a manter a consistência de seu holismo, sua persistência em que seu pensamento seja encarado de forma total. Eles tiveram a intenção de ser entendidos dessa maneira e proclamaram de diversas formas a sua intenção.[27] Ainda assim, embora tenham desejado ser lidos organicamente em sua totalidade, e não 'reduzidos' às suas partes constituintes, todos eles praticaram o que foi chamado por Leo Strauss de "a arte de escrever".[28] Esse estilo indireto e esotérico dificultou em muito o encontro da totalidade. Então, mais uma razão eu vi, apesar de encará-los como 'homens integrados', de perceber em seus textos uma certa dissimulação, um certo ocultar

de clareza.[29] Nada disso implica interesse de minha parte por uma certa ideia de conspiração, e muito menos quero lançar a sombra de perseguição em retrospectiva. Nem faço alusões nem é meu desejo revelar conspirações.

Ainda assim, esse grupo *foi um grupo*, pelo menos um círculo, que se identificava com o projeto cultural de Eranos. Eliade foi o invocador dessa identidade do grupo por mexer com imagens históricas.[30] Embora eles tivessem, individualmente, pertencido a outros grupos também, não foram discutidos como um grupo formado só pelos três (não em profundidade). Ainda que hoje em dia poucos estudiosos os vejam com tendo formado um grupo, e os próprios só esporadicamente se viram unidos como tal, o estímulo mútuo que eles se dedicaram no meio de suas carreiras, em seus anos de Eranos, naturalmente leva a essa percepção. O mais importante para o propósito atual e que serve de sustentáculo a essa percepção são os diversos pontos em comum que eles compartilharam – desde a terminologia técnica e as influências de formação aos lugares comuns de financiamento e publicação. Este é um exemplo contemporâneo de *Wahlverwanderschaften*, Afinidades Eletivas, de Goethe.[31]

O que está por vir parece-me a prova deste conceito que abraço. Assim, este projeto que temos em mãos se concentra na afinidade do grupo ao se formar e se desenvolver no decorrer da época de Eranos.

Parece que só Eliade esteve presente como participante do evento do Encontro Anual da American Academy of Religion quando um estudioso renomado senta-se com o público para discutir "Como Mudei Minhas Opiniões e Por Quê". Isto é, somente Eliade, entre os três, confessou publicamente *ter* mudado de ideia, sentindo-se orgulhoso disso e dizendo mais, que tal fato conferia dinamismo, sendo um aspecto fundamental no enfoque científico em relação ao sujeito.[32] Em contraste, Corbin e Eliade esposavam uma estase, tanto em forma quanto em conteúdo, teorias circulares que variavam em círculos a partir de um ponto fixo. Com isso quero dizer que eles tanto formularam teorias dos ciclos quanto eles mesmos se repetiam, fazendo suas teorias se repetirem em círculos, volteando em torno de uma mesma ideia. Nunca repudiaram conceitos mais antigos, simplesmente os expandiram, elaborando novas adições em torno da ideia básica. Esta característica vai ao encontro das tradições esotéricas orientais em que vários fenômenos revelam verdades singulares. As muitas edições, traduções e reimpressões de suas obras – isto é mais verdadeiro em se tratando de Eliade, ao passo que mais raro entre os outros dois – não serão tratadas aqui. O histórico de tais edições seria bastante complicado para ser retratado aqui e irrelevante para este projeto.[33] Meus esforços foram concentrados no período da expressão mais madura de suas ideias centrais, entre 1949 e 1976, quando suas obras atraíram a atenção internacional.

A *Religião além da religião* é a primeira tentativa de se interpretar os trabalhos desses três estudiosos em relação ao discurso comum do qual co-participaram. Este livro pretende analisar o pensamento destes três escritores, fazendo uso de seus textos disponíveis, que incluem palestras, poemas, romances, novelas, contos, cartas, publicações periódicas, autobiografias, correspondência e entrevistas – além de todas as formas de acontecimentos acadêmicos.[34] Em suma, pela primeira vez, este livro vai analisar o conceito de religião de forma abrangente de uma perspectiva comparativa. Ao fazê-lo, meu objetivo primordial será o de colocar seu pensamento distinto nos contextos históricos e intelectuais apropriados. Desta forma, pretendo tornar possível interpretar o notável sucesso de seu enfoque e, em última instância, tentar identificar algumas de suas inadequações.

Este trabalho tem o respaldo de suas mortes recentes e também um estímulo maior pela subsequente reconsideração, no meio acadêmico, de seus estudos; além disso, o fim da Guerra Fria também encoraja a visão de que seu trabalho no ápice de suas carreiras pode ter sido um produto de uma era histórica. O corpo de seu pensamento, em suma, pode ser interpretado como respostas pertinentes ao momento em que coexistiram. Essas respostas, à luz desta releitura, vão nos elucidar; talvez ainda de importância maior, vão elucidar-nos sobre o momento de transição de nossa compreensão comum da religião hoje em dia.

Espero que o presente empenho, de modo geral, possa contribuir para uma releitura crítica do enfoque de religião conhecido como *A História das Religiões.*

SIMETRIA E DIFERENÇA

Existiram, por certo, diferenças entre eles. Scholem era um mestre da pesquisa histórica de base e um descobridor da mais alta qualidade; o trabalho de Eliade foi em grande parte de cunho adicional e expansivo, não tanto original quanto a pesquisa original, porém de alto gabarito em se tratando de *haute vulgarisation.* Eliade foi muito bem sucedido como um dotado generalista e disseminador; Scholem geralmente equilibrava suas tarefas de obrigações de pesquisas primárias com a investigação filológica e a descoberta histórica. Eliade e Corbin eram abertamente esotéricos místicos; Scholem era, em geral realista a esse respeito, embora não fosse totalmente avesso ao jogo esotérico. Eliade e Corbin não se centralizaram nas mudanças históricas em seu trabalho; o trabalho de história e meta-história de Scholem preocupava-se com o significado das mudanças históricas. Corbin e Sholem editaram e traduziram vastas quantidades de textos difíceis; Eliade nunca realizou tal trabalho.

Uma dessemelhança vital deve ser apresentada desde o início deste volume:

Gershom Scholem foi um estudioso espiritualmente distante de Eliade e Corbin que foram, em muitos aspectos, como irmãos de sangue esotéricos.[35] O ímpeto inicial motivador deste trabalho não é o de declarar Scholem o terceiro irmão. Ao contrário. Aliás, a despeito das diferenças que os afastavam, Scholem optou por associar-se, a si e a seu trabalho, com os outros dois e seus trabalhos – o que é deveras interessante.

Não é convincente declarar que Scholem frequentava os encontros de Eranos por exigência profissional, já que, isolado no Oriente Médio ele não teria interlocutores à altura.[36] Certamente Scholem, assim como Freud antes dele, foi um conquistador intelectual que realmente apreciava as vantagens profissionais de operar a distância de Ascona.[37] Ainda assim – e isto me traz de volta à substância deste livro – ele o fazia pois havia muito o que compartilhar em comum com seus pares de Eranos. Scholem, embora não fosse junguiano, *com certeza* se identificava com os empreendimentos de Eranos.[38] Evidentemente ele apreciava as oportunidades que esses lhe traziam. Citando suas palavras ao receber o prêmio literário da Academia Bavária de Artes: “Tive a oportunidade (em Eranos) de chegar à síntese de algumas coisas com as quais laborava há mais de trinta anos, sem sacrificar a crítica histórica ou o pensamento filosófico.”[39] Isto pode parecer frio se comparado aos louvores entusiastas que Eliade e Corbin lhe dedicaram, porém parece mais do que simples oportunismo. Eranos foi o lugar onde Scholem pôde chegar à síntese sem sacrificar suas convicções mais íntimas.

Pode surgir a questão do porquê Scholem teria se empenhado em levar seus achados a uma audiência maior – se não nos conformamos com a especulação de mera ambição – e ter continuado a fazê-lo por mais de trinta anos, mesmo depois de ter alcançado fama internacional? Em relação a esse assunto, questionamos por que ele teria optado que seu livro de estréia, em nível internacional, *Major Trends in Jewish Mysticism,* fosse publicado em inglês. Por que teria esse sionista pioneiro e um dos primeiros patrocinadores da cultura literária hebraica composto em alemão os ensaios magníficos e sintéticos sobre temas cabalísticos escassos anos depois do Holocausto? Por que, no auge de sua carreira, laureado em Israel e venerado nos Estados Unidos, teria ele voltado à Europa desprezada e abandonada por ele em 1923? Qual era, em suma, o idioma melhor para se entender a religião para a qual ele se sentiu atraído a estudar e expressar no que ficou consagrado como o enfoque típico de Eranos?

Uma resposta óbvia, e pouco estudada, é que ele se comprometera a entender os fenômenos da religião. Ao mesmo tempo em que anunciava, sem equívocos, que “não existe tal coisa chamada misticismo”, ele também, sem sombra de dúvida, foi tomado pelo clássico problema de entender religião.[40] Por mais de

meio século ele estudou a Cabala, não só em seu ambiente judaico restrito, como em relação ao gnosticismo, ao Islã, ao cristianismo, ao secularismo e outros. Além de ter sido um excelente filólogo, seus leitores sabem muito bem que ele também não foi um mero técnico. Foi um humanista, por certo, um humanista religioso, mas sempre um humanista. Eranos veio em seu auxílio para operar como humanista – "sem sacrificar a crítica histórica ou o pensamento filosófico".

Seu trabalho humanístico foi articular, pela primeira vez ao mundo, a história da Cabala. Em Ascona ele descobriu que podia localizar a Cabala tanto na história espiritual da humanidade quanto na história crítica, embora possa soar pretencioso. A pergunta que se faz é a seguinte: qual seria o idioma para ele nos eventos de Eranos? Nas páginas deste livro vamos encontrar as primeiras tentativas de resposta a essa questão. Em um certo sentido, portanto, pretende-se, neste livro, aprofundar-se na análise do problema crítico do universal versus o particular. Isto é, como é que esses três filólogos e especialistas chegaram a ser considerados sábios, com tão grandes conhecimentos de religião em geral? Será que o sionismo de Scholem, o patriotismo romeno de Eliade e o grande amor pela Pérsia de Corbin entraram em atrito com suas tentativas de compreender a religião em geral? Por um lado, Scholem parecia dizer que a Cabala só é idêntica à sua própria história (judaica) – por outro lado, porém, ele foi ao coração da Europa, em Ascona, onde conseguiu dar uma moldura universal ao seu judaísmo interior. Suas conferências em Eranos, como os ensaios publicados no prestigiado anuário *Eranos-Jahrbuch,* serviram a esse propósito.

Mesmo assim, Scholem falou e escreveu cuidadosamente sob o ponto de vista de sua especialidade. Quando convidado a colaborar numa revista suíça homenageando Eranos, Scholem modestamente apresentou um texto chamado: "Contribuições de um pesquisador da Cabala".[41] Em verdade, ao passo que Eliade condenava as especializações, Scholem achava que elas eram o fundamento da intuição e da propedêutica, um caminho seguro para os avanços maiores. Em um texto, talvez o mais polêmico escrito por ele – e uma das apologias à filologia mais pungentes jamais colocadas no papel – Scholem defende tal atenção ao detalhe filológico.

> Gostaríamos de nos aprofundar no estudo do mais diminuto detalhe. Fomos tomados pela compulsão de lidar com os mais ínfimos detalhes, as coisas pequenas das grandes, de maneira a desenvolver aí a fonte fechada de vitalidade turbulenta, pois sabíamos que esse era seu lugar e que ali estava escondido e que dali poderíamos tirar água para matar a sede. Buscávamos a grande ideia científica que iluminasse os detalhes como um raio de sol brincando sobre a superfície da água, porém sabíamos – e haverá algum cientista sério que não tenha jamais tido esse eterno embate em seu coração? – que ela reside somente nos próprios detalhes... Por isso, tornamo-nos especialistas, mestres de uma só mercadoria. Se não lutássemos nas mãos de Deus, como nas palavras de *aggadah*,

> lutaríamos com Satã que viria dançar conosco. O Satã do diletantismo irresponsável, que não sabe o segredo da construção por não saber o segredo da demolição.[42]

As incursões de Corbin ao historicismo estavam em absoluto contraste com a defesa enfática e persistente de Scholem quanto à necessidade da pesquisa histórica e do método. Em seu monumental ensaio sobre a Cabala, contribuição para a *Encyclopedia Judaica*, artigo esse que Scholem sabia seria central e exemplar de sua obra erudita, ele concluiu com um resumo sobre esse assunto. Depois da Primeira Guerra Mundial, ele escreveu: “uma nova tentativa foi feita para se entender, independentemente de toda polêmica ou posição controversa, a gênese, o desenvolvimento, o papel histórico e a influência social e intelectual da Cabala no contexto das forças internas e externas que determinaram o formato da história judaica.”[43] Depois disso ele se considerou um pioneiro, com justificada razão, deste novo empreendimento. Mais além, nomeou-se também, na conclusão, o primeiro dos “maiores representantes da escola da crítica histórica”, que foi mais tarde desenvolvida na Universidade Hebraica.[44]

Ele teve, clara e justificadamente, muito orgulho de ser “um dos maiores representantes em Jerusalém da escola da crítica histórica”.[45]

Eu gostaria de fazer menção a um outro contraste importante. Scholem foi um homem da paz. Não falo simplesmente da política laica do trio, embora esta diferença também seja facilmente demonstrável por suas biografias. Mesmo quando ainda muito jovem, o incipiente estudioso da Cabala tomou uma posição vigorosa e muito malvista contra o envolvimento da Alemanha na Primeira Guerra Mundial.[46] Como israelita – Scholem era membro do também pouco popular movimento pela paz Brit Shalom – ele foi, em suas próprias palavras: “um dos sete primeiros professores da Universidade Hebraica a publicar, em agosto de 1967 uma declaração contra a anexação da Margem Ocidental”; além disso, ao cabo de sua vida, ele declarou que o Estado de Israel deveria “devolver os territórios conquistados em prol da paz, a não ser pelas Colinas de Golã e Jerusalém”.[47] Pode argumentar-se, inclusive, que sua dialética filosófica – que incluía a mesma emoção convincente e a mesma congruência filosófica em ambos os lados de um dado caso – revelava um ponto de vista basicamente irônico.

Em contraste, Eliade e Corbin eram militantes. Corbin, particularmente empregava uma linguagem surpreendentemente consistente, sobretudo na última década de sua vida. Em um de seus últimos textos, curto em homenagem a Eliade, ele declara que sua militância foi compartilhada com seu amigo romeno por muito tempo.

> Nós nos conhecemos e, de chofre soubemos que nossas concepções científicas, nossos projetos, nossas aspirações, nossas concepções do Homem, nossa filosofia do destino do Homem eram

> verdadeiramente semelhantes. *Nós nos tornamos irmãos de armas*, e vejam, a amizade se confirmou. Nós nos encontramos cada verão, durante os anos memoráveis das conferências do círculo de Eranos, em Ascona, na Suiça. E nós sempre militamos juntos em filosofia das religiões *do mesmo lado de um front invisível*.[48]

Esses "irmãos de armas", na verdade, não usaram simples metáforas em sua militância. Eles se identificaram também com ordens secretas de militância. Por muitos anos, Eliade e Corbin, particularmente, escreveram regularmente sobre os Fedeli d'Amore, um grupo misterioso cuja história é difícil de traçar. Em 1956, durante as conferências de Haskell na Universidade de Chicago, Eliade falou de modo mais concreto sobre os Fedeli d'Amore. "Os Fedeli d'Amore constituiam um grupo de milícia espiritual e secreta, devotado ao culto de 'Uma Mulher' e à iniciação dos mistérios do 'Amor'. ... nada sabemos sobre seus ritos de iniciação; porém imaginamos que eles devem ter tido tais ritos, já que os *Fedeli d'Amor*e constituíam uma milícia e mantinham reuniões secretas."[49] Antoine Faivre fez eco a tal declaração em sua "Introdução" à *Espiritualidade Esotérica Moderna*. "Uma verdadeira milícia secreta se espalhou pela Europa que se expressava em linguagem cifrada."[50] A dissertação mais completa de Corbin sobre os Fedeli d'Amore é encontrada em *Creative Imagination in the Sufism of IbnArabi*.[51] Em outra obra, Corbin, assim como Faivre, levantou o espectro de uma *Militia hermética*.[52] Julius Evola, colega de longa data de Eliade, identificou o grupo como sendo uma 'milícia Ghibelline'.[53] A pesquisa histórica, entretanto, nunca deu sustentação à existência de tal milícia ou de que Dante tivesse feito parte de tal grupo.[54] Corbin, Eliade, Evola e Faivre, porém, todos autores de grande público, foram enfáticos quanto à veracidade de sua existência e ao fato do grupo ter tido evidência histórica, além disso, todos chegaram a chamá-lo de milícia.[55]

A afirmação de que Dante tivesse tido associações com tal sociedade secreta é corroborada por uma série de trabalhos italianos sendo o mais eminente a obra de Luigi Valli: *Il Linguaggio Segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*.[56] Valli era o autor mais citado por Eliade e Corbin em se tratando dessa suposta milícia. Faz-se necessário um número maior de pesquisas quanto a esse assunto, porém, por ora, é suficiente citar que René Guénon publicou seu próprio estudo, Le Langage Secret de Dante et des "Fedeles d'Amour", quase uma década antes, em 1919.[57] Por volta de 1920, essa 'milícia' fictícia já ganhara certa aceitação. Carl Jung, por exemplo, citou uma tradução de Valli, feita em 1930, do ensaio *Dream Symbolism in Relation to Alchemy*.[58] Depois de algum tempo, os autores tradicionalistas vieram a encarar a existência dessa 'milícia secreta' como uma questão de fé. Vemos, assim, os 'Fedelli' mencionados tanto por tradicionalistas, como Titus Burckhardt, que havia sido secretário de Guénon, quanto por

esotéricos mais modernos, como tendo de fato existido.[59] Para Eliade e Corbin, essa milícia era o mais perfeito exemplo de confraria esotérica, constituindo, na opinião deles, um modelo de 'Ordem'. Às escâncaras para Corbin, mais discretamente para Eliade, essa ordem, essa Milícia hermética, foi o modelo militar que ambos abraçaram e estimularam.

Depois da guerra, Eliade continuou a fomentar essa espécie de guerra cultural – de fato, ele a chamava de guerra religiosa. Em 1949, em seu quarto de hotel, ele aconselhou "quinze ou mais intelectuais e estudantes romenos" a encarar sua "missão política" como uma forma de "cultura", "a única forma válida e possível de política para exilados."[60] Anos mais tarde ele deixou bem claro o que queria dizer com esse conselho: "Creio que em alguns momentos históricos algumas ramificações da expressão cultural – principalmente a literatura e a arte – constituem *armas* políticas."[61] Sem sombra de dúvida, Eliade, com isso, deixava claro que considerava os fazedores de cultura como políticos por definição: "Ao usar uma máscara ele se torna aquilo que quer ser: *Homo religiosus* e *zoon politikon.* Tal comportamento se repete através da história."[62] Esta afirmativa traz luz às suas reflexões publicadas em várias fontes. Ao recordar o encontro com Evola no mesmo dia em que o visitante italiano se encontrara com C. Z. Codreanu, líder romeno da Guarda de Ferro, Eliade comentou que "Evola estava fascinado por (Codreanu). Vagamente eu me recordo dos comentários de Evola sobre o desaparecimento das disciplinas contemplativas na *batalha política do Ocidente*."[63] Assim, para Eliade parece que o *Homo religiosus* e *zoon politikon* se identificam como fomentadores da cultura empregando armas políticas em uma espécie de batalha cultural. Essas interpretações de militância na função de fomentadores da cultura _ e como tal da História das Religiões – parecem ressaltadas por um pronunciamento de Eliade a emigrados romenos em 1950: "Neste momento histórico para nós, do lado de cá da Cortina de Ferro, só podemos fazer uma coisa: Cultura... Já disse isso inúmeras vezes, porém é sempre bom repetir: na guerra religiosa na qual nos envolvemos, a luta política caminhou para o reino espiritual."[64]

O argumento aqui, em suma, é que tanto o trabalho de Corbin quanto o de Eliade são entremeados de violência metafórica de uma forma que o de Scholem nunca manifestou. Eliade deu relevância àquilo que chamou de "violento renascimento" de um modelo de sacralidade.[65] "Atualmente, começamos a perceber que a chamada 'iniciação' coexiste com a condição humana, *que toda a existência humana* é composta de uma série contínua de 'provações', 'mortes' e 'ressurreições', quaisquer que sejam os termos usados por nossa linguagem moderna para descrever essas experiências religiosas."[66] À medida que ficava mais velho, Corbin aumentava seu grau de violência retórica explícita Ele

convocou a sessão final liderada por ele na Universidade Saint Jean de Jerusalém para um tópico de sua própria escolha: “O Combate pela Alma do Mundo” (*Le Combat pour l’âme du Monde. Urgence de la Sophiologie*).[67] Em suas aparições públicas, na escolha de tópicos e em sua colocação retórica, Scholem era o mais pacífico em comparação com seus companheiros de Eranos, de certa forma bem mais agressivos.[68] Este é um ponto bastante relevante embora não seja aqui de minha alçada destacar.

Outras semelhanças e diferenças serão retratadas nestas páginas. Faço aqui mais uma referência às diferenças de seus pontos de vista em relação à universalidade. Corbin e Eliade, bem diversos de Scholem, escreveram sobre o Homem Universal. Um discípulo de Eliade, Culianu, escreveu um tributo intitulado *Mircea Eliade et l’idéal de l’Homme Universel*, e um admirador de Corbin, Hoyveda, deu o seguinte título a um de seus ensaios: *Arquiteto do Invisível*.[69] Tais louvores não podem ser atribuídos a Scholem por mais que se admirem seus trabalhos e sua dimensão global. Isto não implica dizer que Scholem era falho em termos de uma filosofia antropológica. Sua concepção de ‘humanidade’, porém, diferia da de seus dois amigos. Corbin teceu elogios a Eliade do seguinte teor:

> Nós lhe devemos uma renovação completa da concepção da ciência das religiões. Nós caímos durante muitas gerações no historicismo, no sociologismo, quaisquer que sejam os nomes que se dá à essas tomadas de posição que terminam no impasse. Graças a ele, nós vimos eclodir uma maneira de compreender, de interpretar o *Homo religiosus*, não mais como se nós estivéssemos face à face com os conceitos sobre os quais deliberamos, mas deixando resurgir do fundo de nós mesmos o sentido permanente das coisas que são o seu modo de existência, que exprimem seu modo de ser.[70]

Em total contraste, Scholem nunca pronunciou, como Corbin o fez em relação a Eliade, “conceptions de l’Homme, notre philosophie de l’Homme” e coisas de tal linha. Mesmo em sua correspondência, engajado com filósofos importantes como Walter Benjamin, Leo Strauss, Hans Jonas e muitos outros ilustres, nunca se referiu à humanidade em tais termos. Em outras palavras: sem dúvida Scholem era um humanista, porém seu conceito de humanidade, sua antropologia filosófica era de natureza bem distinta dos outros dois historiadores da religião estudados neste livro.[71] Ao passo que Eliade notadamente clamava por um novo humanismo, Scholem sempre escreveu sob uma perspectiva explicitamente particular, como pesquisador da Cabala, como judeu, como sionista. A perspectiva dos escritos de Eliade vinha de qualquer e todo lugar ao mesmo tempo, de uma altura que transcendia a espaço e tempo. A vivacidade apaixonada de Corbin, aparente em virtualmente tudo o que escreveu, tornava sua universalidade extremamente pessoal. Ele, no entanto, como Eliade, e diferentemente de Scholem, sempre escreveu com a voz do Homem Universal.

Ainda assim, malgrado todas as diferenças – e outras poderiam ainda ser traçadas, como aliás farei no Capítulo 3 em relação a Corbin –, Scholem não era um homem à parte. Como Corbin, seu 'gêmeo' neste sentido, ele foi o estudioso guia da tradição mística de um dos dois monoteísmos nomocêntricos. Não pude incluir neste volume um capítulo dos contrastes do relacionamento entre Eliade e Scholem por não ter tido acesso a uma vasta documentação. Mesmo com Eliade, Scholem sempre conservou um respeito distante, tendo mesmo contribuído algumas vezes com o *Festschrift* do primeiro.[72] Por sua vez, Eliade, dizia que Scholem havia lido todos os seus livros.[73] Gostaria de enfatizar, de alguma forma, que não desejo atribuir a um ou outro indiscriminadamente suas ideias díspares. Ainda assim, o projeto de Eranos foi abraçado por todos; eles assim o fizeram por muitos anos e por muito boas razões. Embora tivessem tido ideias fundamentalmente diferentes, partilharam, outrossim, características importantes, mesmo cruciais, sobre a teoria da religião. Os conceitos compartilhados sobre a religião nem são passageiros nem incidentais. Este significante dado em comum ainda não foi estudado. Inicio este processo nas páginas que se seguem.

1 William McGuire, *Bollingen* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, (1982), 146. Com apreciações elogiosas a Eranos. Ver Eliade, "Eranos", *Nimbus 2* (1954): 57-58; Scholem,"Identifizerung und Distanz. Ein Ruckblick," Eranus-Jahrbuch (1979): 463-467; e Corbin, "The Time of Eranos", em *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957). Além de Corbin, Eliade foi o único outro participante a contribuir com a seleção de seis volumes: ver seu "Encontros em Ascona" em *Spiritual Disciplines: Papers from Eranos Yearbooks,* vol. 4 (New York: Pantheon, 1960), xvii-xxii.

2 Este trabalho não se ocupa com meros detalhes biográficos. Entre eles, todos tiveram 5 casamentos sem filhos. Seus grupos sociais se mesclavam consideravelmente. Lutz Niethammer já observou, em um contexto parecido a este, que o estudo desses grupos sociais é importante para se entender a visão de mundo desses grandes pensadores. "Quase todos os atores cuja história estamos aqui estudando, independentemente de suas visões políticas, encontravam-se regularmente, mantendo contato constante entre si. Eles eram uma classe com características próprias e no período de pós-guerra formaram uma escola secreta que transpunha fronteiras factuais." Lutz Niethammer, em parceria com Dirk van Laak, *Posthistoire: Has History Come to an End?* Trad: Patrick Camiller (Londres: Verso, 1992), 59.

3 Ver Eliade, "A Cosmic Territorial Imperative", *Center Report*, 4, n.2 (1971): 22-26; Eliade, "Space – Sacred and Profane", *Center Magazine* 4, n. 1 (1971): 53-54; e Scholem, "Jewish Theology Today" JJC, 261-297.

4 Nas cópias pessoais de Eliade desses encontros, notas a lápis na margem provam que ele leu tais volumes. Agradeço ao professor Jeffrey Kripal por ter guardado esses volumes para mim.

5 Conta-se a história que quando Scholem publicou suas volumosas pesquisas sobre Sabbatai Zevi em hebraico em 1957, "Bem Gurion, primeiro ministro na época, teria se retirado para seu quarto durante cinco dias para ler a obra na íntegra." Steven Schwarzchild, "Gershom Scholem's Recent Writings," *Judaism* 10 (1961): 72-77, na 72.

6 A polêmica de Eliade sobre a especialização e o reducionismo é bem conhecida de todos. O ensaio de Scholem sobre Wissenschaft des Judentums é um de seus mais ácidos trabalhos, embora sereno, hoje já publicado em inglês em *OPJM* como "Reflections on Modern Jewish Studies". Também já mereceu estudos aprofundados de Peter Schäfer em: "Gershom Scholem und die Wissens chaft dês Judentums", *Gershom*

Scholem Zwischen den Disziplinen, edição de Peter Schäfer e Gary Smith (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), 122-157. Ver também os comentários de Scholem em "Memory and Utopia in Jewish History", também em inglês publicado em *OPJM*, no qual ele abertamente rejeita as explicações marxistas positivistas, racionalistas sobre a religião (163-164). Quanto a Corbin, pode ser citado qualquer um de seus inúmeros comentários. Tomemos um do fim de sua carreira: "As análises do *sagrado*, pelas quais muito devemos às filosofias sociológicas ou sociologia filosófica do século IXX aos dias de hoje, chegam a nós em perfeita conformidade com as intenções e revelação do Faraó." *TC*, 279, ênfase no original.

7 Uma medida de sua fama 'espiritual' nos anos 60 é o fato do poeta americano Allen Ginsberg ter feito uma peregrinação até Eliade (dia 25 de fevereiro de 1967 – ver *JII*, 292*)* e até Scholem (*JJC*, 40).

8 Ver as cartas interessantes trocadas entre Benjamin e Auerbach.

9 Elias Auerbach. "Philology and *Weltliteratur", The Centennial Review* 13 (1969): 1-17, na 17 (tradução de Maire e Edward Said). Ênfase deste autor. O ensaio original foi publicado em *Weltliteratur: Festgabe fur Fritz Strich zum 70. Geburtstag*, editado por Walter Muschg e Emil Staiger (com Walter Henzen) (Berna, Suíça, Franke Verlag, 1952). Auerbach também foi beneficiário de Bollingen, ver McGuire, *Bollingen*, 193*.*

10 Comparar com adorno em desprovincialização: "Na América do Norte eu me liberei de uma crença ingênua sobre cultura, adquiri a capacidade de ver a cultura de uma perspectiva externa". Ver Theodor W. Adorno, *Critical Models; Interventions and Catchwords*, tradução de Henry W. Pickford (Nova York: Columbia University Press, 1998), 239.

11 *OPJM*, 152. Esta questão é aprofundada no capítulo 2: "Rumo às Origens da História das Religiões: A Cabala Cristã como Inspiração para a Iniciação" abaixo.

12 *TC*, 278.

13 Lutzhammer, *Posthistoire.*

14 Pretendo lidar com esta questão mais adiante.

15 *OWCF*, 50.

16 Max Weber. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tradução de Talcott Parsons (Nova York: Scribner, 1958); Erik H. Erikson, *Young Man Luther* (Nova York: Norton, 1958).

17 Especialmente 203-233 em *Beruf.* Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytic Meaning of History* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1959).

18 *MDM*, 231-245. Ver agradecimentos, 246, pela permissão de publicação da história.

19 Citado em Wolf Lepenies, *Between Literature and Science: the Rise of Sociology,* tradução de R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 206.

20 Citado por Herbert Marcuse em "On Science and Phenomenology" em *The Essential Frankfurt School Reader*, Nova York: Continuum, 1982), 466-477, na 467.

21 Discuto esses detalhes em mais profundidade no capítulo 7 deste livro, "Dinamismo na Floresta".

22 "Conclusions", *PCR*, especialmente na 459.

23 Em todo o livro uso "História das Religiões" para me referir ao enfoque específico aqui estudado. Existem muitos historiadores eminentes deste século XX que usaram enfoques diversos deste. Para fazer a distinção farei uso de letra maiúscula História das Religiões quando me referir ao trabalho deste trio aqui estudado.

24 Para comparação entre Scholem e Corbin ver capítulo 3, "Sublime Tautegórico"; como antinomia para Scholem e Eliade, ver o capítulo 4, *"Coincidentia Oppositorum"*; capítulo 15, "A respeito da suspensão da Ética" e "Enfrentando o Mal a partir do Interior"; para Eliade e Corbin como esoteristas, ver todo este volume.

25 Eliade lembrou-se, nos meses que antecederam sua morte, de que só tinha feito palestras em Eranos 'uma ou duas vezes'. Ver a última entrevista dada por ele, "Mircea Eliade. Alguns pensamentos a respeito de nossa relação com os nossos deuses, descobrindo o sagrado no profano e o valor da crise em nossas vidas, de um historiador das religiões famoso no mundo inteiro", *Chicago* 35, número 6 (1986): 147-151,

177-180, na 179. No entanto, ele fez várias, desde 1950 até os anos sessenta, e treze de suas palestras foram publicadas no *Eranos-Jahrbuch*. Corbin só não se manifestou em três anos no período entre 1949 e 1976. Scholem publicou vinte palestras entre 1949 e 1977 no *Eranos-Jahrbuch*.

26 Robert Wohl, A Geração de 1914 (Cambridge, Mass.: Editora da Universidade de Harvard, 1979). Isto é mais verdadeiro no tocante a Scholem e menos em relação ao mais jovem do trio, Eliade. No entanto, o enfoque de Wohl em relação a esta geração geralmente esclarece bem a respeito deste grupo.

27 Simplesmente não há dúvida, como mostrarei, de que Corbin, Eliade e Scholem pretendiam que seus escritos transcendessem o mero discurso acadêmico. Como inimigos do historicismo e da especialização acadêmica, Corbin e Eliade assumiram um totalismo que denunciava o 'reducionismo' em termos violentos. Scholem alinhou-se explicitamente ao criticismo histórico, autodenominando-se membro da 'escola histórica' de estudos da Cabala. Ainda assim, mesmo neste caso, ele foi também um homem das letras, no sentido mais amplo. Embora estivesse buscando aceitar mais os elementos das ciências em seu entendimento da pesquisa histórica, tratarei da sua obra aqui como um projeto cultural que transcende a distinção entre as artes e as ciências.

28 Leo Strauss, *Perseguição e a Arte de Escrever* (Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1952), 22-38.

29 Corbin pareceu intimamente associar esta diferença com a própria Eranos, em termos de 'uma família espiritual'. Em uma carta enviada a Eliade de Teerã, datada de 15 de novembro de 1953, ele escreveu: "A presença da Senhora Fróebe fez tudo parecer uma reunião de família–família espiritual, entenda-se bem, mas eu não empregarei tal palavra". Publicada em *Mircea Eliade: Si Corespondentii Sai*, edição de Mircea Handoca (Bucareste, Editora Minerva, 1993), 237.

30 "Ainda é muito cedo para defini-la, mas podemos criticar esta nova criação cultural de certos (círculos) da Renascença italiana ou do Romantismo alemão, ou seja, (grupos) que materializam, em um determinado momento histórico, o movimento de ideias mais fértil e mais avançado", em "Les Danseurs Passent, La Danse Reste" *Du* (abril de 1955): 60-61. Publicado em Inglês como "Eranos", em *Nimbus* 2 (1954): 57-58, em 57.

31 Para discussão da origem alquímica desta ideia, ver Michael Löwy, *Redenção e Utopia: o Pensamento Libertário Judaico na Europa Central: um Estudo da Afinidade Eletiva*, tradução de Hope Heaney (Stanford, Califórnia: Editora da Universidade de Stanford, 1992).

32 Scholem falou emocionadamente sobre este ponto em seu discurso de agradecimento pelo Prêmio Rothschild em 1962. Verdade seja dita, aprendi muito mais do que se pode colocar em palavras, a partir de meus próprios erros." *OPJM*, 77.

33 Para dar um exemplo, ver a confusa história da publicação de Corbin da *Avicenna e o Recital Visionário*, como está detalhada em seu "Prefácio para a Edição em Inglês", datada de Paris, abril de 1960, v-viii (Nova York: Pantheon, 1960). O curso de publicação de Eliade é ainda mais cheio de meandros.

34 Nesta etapa da pesquisa é ainda muito cedo para comparar adequadamente seus textos pessoais com os publicamente expostos. Scholem reclamou a David Biale que ele estava "consistentemente confundindo minhas *reflexões não históricas* com minha *pesquisa histórica* e seus resultados". Citado em Peter Schäfer, "Die Philologie der Kabbala ist nur eine Projektion auf eine Flächè: Gershom Scholem uber die wahren Absichten seines Kabbala studiums", *Jewish Studies Quarterly* 5 (1998): 1-25, em 24, número 77. Em defesa de Biale, esta distinção não está sempre clara no texto de Scholem, embora ele tenha mantido esta linha muito mais insistentemente do que Corbin ou Eliade.

35 Ver "Mircea Eliade", em *Cahier l'Herne Mircea Eliade*, edição C. Tacou (Paris: l'Herne, 1978), 270. Esta é a declaração efusiva de Corbin a este respeito, escrita bem no final de sua vida, como uma hipótese em um volume em honra de Eliade.

36 Conforme afirmação de Joseph Dan em *MSG*, 7.

37 Corbin agradeceu à Fundação Bollingen por ajudar na recuperação de "determinados aspectos de uma livre espiritualidade, por assim dizer, um continente perdido que precisa ser reconquistado". *Avicenna*, viii.

38 Tanto suas cartas quanto suas declarações públicas defendem isto. Sua declaração mais importante é

sua comovida mensagem de adeus a Eranos, “Identificação e Distância”.

39 *OPJM*, 24.

40 *MTJM*, 6. Para Scholem, como historiador das religiões, ver minha discussão em “Uma farfalhada na floresta”. Até então, pode-se observar que Scholem tinha um interesse muito grande e desenvolvido em comparação de religiões. Para tomar apenas dois exemplos, ele dá uma visão detalhada do milenarismo cristão em *Sabbatai Sevi*, 93-102 e uma comparação importante, ainda que curta, da Cabala e da Tantra-Ioga em *MSG*, 194-196.

41 Scholem, “Betrachtungen eines Kabbala-Forschers”, em *Du* (abril de 1955): 64-65.

42 Scholem, “Reflexões sobre Modernos Estudos do Judaísmo” (1944), em *OPJM*, 68-69.

43 *OK*, 203.

44 Idem.

45 Para o contexto historiográfico, ver David N. Myers, *Reiventando o Passado Judaico: Intelectuais Judeus Europeus e o Retorno Sionista à História* (Nova York: Editora da Universidade de Oxford, 1995).

46 *FBJ*, 60-95.

47 “Irving Howe entrevista Gershom Scholem. A única coisa em minha vida de que nunca duvidei é a existência de Deus”, *Present Tense*, número 8/1 (1980), 53-57, em 56-57. Em uma pungente palestra feita em Zurique logo após a Guerra dos Seis Dias, Scholem apelou inequivocamente pela paz. “Nosso povo já provou que sabe lutar. Como é triste o estado de um mundo em que tal prova nos tenha trazido mais respeito e prestígio do que a aplicação das qualidades relacionadas à paz, para cujo cultivo foi objetivado e fundado o Estado judeu”, ‘Palestra sobre Israel’ (1967), *OPJM*, 37.

48 Corbin, “Mircea Eliade”, 270.

49 *RSI*, 126 – 127. Uma certa repetição se pode encontrar no ensaio posterior de Eliade sobre iniciação, incluído em *The Quest*, 122. Eliade também aludiu aos Fedeli em *Ritos e Símbolos*, 165, número 53.

50 Antoine Faivre, “Fontes antigas e medievais dos movimentos esotéricos modernos”, em *Espiritualidade Esotérica Moderna*, edição de Antoine Faivre e Jacob Needleman (Nova York: Crossroad, 1992), 34.

51 Ver *CI*, nos verbetes “Valli” e “Fedele”. Corbin também tratou a teoria de Valli com muita aprovação nas páginas finais de *Avicenna*, 267-269. Ver também Corbin, “Misticismo e humor”, *Primavera - Anual de Psicologia Arquetípica e Pensamento Junguiano* (1973): 24-35, em 32.

52 *TC*, 348. Faivre e Eliade foram convidados da Universidade de São João de Jerusalém, de Corbin. Parece razoável sugerir que viram esta ‘universidade’ – se não Eranos – como uma expressão contemporânea dos Fedeli d’Amore.

53 Julius Evola, “Dante e os Senhores do Amor como uma milícia Guibelina”, *O mistério do Graal: iniciação e magia na busca do Espírito*, tradução de Guido Stucco (Rochester, Vermont: Tradições internas, 1997), 144-149.

54 *L’ Idea Deforme: Interpretazioni esoteriche di Dante*, edição Maria Pia Pozzato (Milão: Bompiani, 1989). Ver especialmente o ensaio de Maria Pia Pozzato, “Luigi Valli e la Setta die ‘Fedeli d’Amore’”, 147-191, e a introdução de Umberto Eco.

55 Para uma discussão sobre Evola, ver o apêndice 2, “Shaktismo e os Adoradores do Amor”, em *A Ioga do Poder*, tradução de Guido Stucco (Rochester, Vermont: Tradições internas, 1992), 205-209. Este livro influenciou o trabalho de Eliade sobre ioga. Evola também tratou extensivamente dos Fedeli em “Dante e os Senhores do amor como uma milícia Ghibellina”, 144-149.

56 Luigi Valli, *Il linguggio secreto di Dante e dei ‘fedeli d’amore* (Gênova: Dioscuri, 1988).

57 René Guénon, “Le language secret de Dante et des Fedeles d’Amour”, *Voile d’Isis* 110 (1919). O tratamento completo de Guénon foi *L’Esoterisme de Dante*, (Paris, 1925), tradução de C. B. Bethell para o Inglês como *O esoterismo de Dante* (Ghent Nova York: Sophia Perennis et Universalis, 1996). Tanto Valli quanto Guénon pareceram ter tirado suas teorias, por sua vez, de Aroux.

58 *Jung Portátil*, edição de Joseph Campbell (Nova York: Penguin, 1976), 419, número 165. Jung citou aí 'De Geheimsprache Dantes und der Fedeli d'Amore', *Europäische Revue* (Berlim), VI Jahrgang: I Halbband (janeiro-junho de 1930): 92-112. Pode-se notar que Evola também publicou na *Europäische Revue* neste período.

59 Titus Burckhardt, *Alquimia*, (Baltimore: Penguin, 1986), 144, citando *Metafísica do Sexo* de Evola (Rochester, Vermont: Tradições Internas, 1983). Um exemplo mais recente podem ser os usos bizarros dos Fedeli d'Amore no misticismo neo-nazista de Miguel Serrano, em *Nos: Livro da Ressurreição* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1984). Serrano, um diplomata chileno, escreveu um livro bastante divulgado a respeito de seus encontros com Hermann Hesse e C. G. Jung nos anos sessenta.

60 *OL*, 80.

61 Idem, com ênfase.

62 *SSA*, 64.

63 *J III*, 162, com ênfase.

64 Eliade, "Contra o desespero" (janeiro-fevereiro de 1950), *Revista Romena* 2, números 3-4 (1996): 20-22, em 21, com ênfase.

65 Wasserstrom, "Eliade e Evola".

66 *MR*, 202, com ênfase. Originalmente uma revisão datada de 1956 de uma obra sobre mito por Jan de Vries. Ver os comentários sobre de Vries pelo antigo estudante de Eliade, Kees Bolle. Kees Bolle, "Resposta a Jerome Long", *Época: Jornal da UCLA para a História das Religiões* 15 (1987): 97-105, em 100.

67 *Le combat pour l'âme de monde: Urgence de la sophiologie: Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* 6 (1979).

68 Daqueles que os conheceram, entendo que Scholem era pessoalmente mais áspero enquanto/Eliade era mais gentil.

69 Feyridoun Hoveyda, *Henry Corbin, l'Architecte de l'invisible*, *La novelle revue française*, 312 (janeiro de 1979): 30-47

70 Corbin, "Mircea Eliade", 271.

71 Ver as reflexões de Scholem, datadas de 1946, sobre humanismo em *OPJM*, 164-165.

72 No presente estágio da pesquisa, não temos evidência do que Scholem sabia a respeito das atividades fascistas de Eliade com a Guarda de Ferro. No entanto, extrapolando sua reação ao caso de Jung, parece que ele não tinha dito nada publicamente a respeito. Scholem certamente sabia que Jung era anti-semita e talvez tivesse flertado com os nazistas. Isto se faz explícito em sua carta em alemão (de Jerusalém, datada de 8 de dezembro de 1964) para uma colega de Jung, Aniela Jaffé:

Cara Madame Jaffé,

Muito obrigado por ter-me mandado os registros a respeito de Jung durante a era nazista. Sou muito cético. Não acho que alguém aqui em Israel ou na América publique estes registros em sua presente forma. Talvez seja possível a senhora publicá-los em um jornal na Suíça ou na Alemanha. O que me parece insatisfatório é a análise insuficiente dos ensaios de Jung, que são impregnados de citações mais ásperas/e mais incisivas do que aquelas que a senhora menciona. Presumivelmente uma análise completa dos textos precisasse ser feita; pelo menos daqueles que são predominantemente considerados anti-judaicos ou daquelas notas nos mesmos que sejam assim caracterizadas. Além do mais, devo presumir que, além dos ensaios no jornal alemão, deve haver outras anotações feitas por Jung sobre este tópico que tenham sido publicadas ou estejam contidas em cartas, ou até mesmo observações verbais, pois ele formalmente retirou-se da Sociedade Internacional e do quadro editorial do *Zentralblatt* somente em 1940. O conjunto do problema não me parece exaurido. O ensaio "Wotan", ao qual a senhora se refere, tem uma atitude muito ambivalente e tem sido, até onde eu tenha conhecimento, entendido por alguns leitores de maneira totalmente diferente, não verdadeiramente como uma crítica ao nazismo. Isto também requereria uma análise acurada.

Briefe II, 117-118. Mesmo com este conhecimento, Scholem continuou a frequentar Eranos e nunca denunciou Jung. Pode-se presumir, penso eu, que sua discrição em relação a Jung teria se estendido – e aparentemente assim foi – a Eliade.

73 McGuire, *Bollingen*, 150.

PARTE I

A RELIGIÃO ALÉM RELIGIÃO

Capítulo 1

ERANOS E A “HISTÓRIA DAS RELIGIÕES”

O historiador de religiões está em uma posição melhor do que qualquer outra pessoa para promover o conhecimento dos símbolos, sendo seus documentos ao mesmo tempo mais abrangentes e mais coesos do que aqueles que estão à disposição dos psicólogos ou dos críticos literários; esses documentos são extraídos das muitas fontes do pensamento simbólico. É na História das Religiões que encontramos os ‘arquétipos’, a respeito dos quais só variáveis aproximadas são tratadas pelos psicólogos e pelos críticos literários.

– *Mircea Eliade*

SCHAFPELZ DES PHILOLOGEN: ENTRE O MISTICISMO E A ERUDIÇÃO

O paradoxo de Eranos!

– *Henry Corbin*

Joseph Dan, um estudante e colega de Gershom Scholem e o primeiro professor de Misticismo Judaico segundo Gershom Scholem, na Universidade Hebraica, comentou recentemente:

> O contexto crucial para compreender o conceito de Scholem a respeito do misticismo em geral e a posição do misticismo judaico dentro do panorama mais amplo das humanidades, bem como seu enfoque metodológico de estudo do assunto, é o de *sua confrontação a longo prazo, ainda que subliminar e, em uma extensão maior, oculta, com a escola de pensamento de Jung–Eliade*, que culminou nos anos cinquenta e sessenta. Este capítulo na vida de Scholem também é importante para o entendimento de sua intrincada e complexa relação com a Alemanha e sua cultura.[1]

A escola de pensamento Jung–Eliade apresentou uma atitude peculiarmente equívoca em relação à religião. Por um lado, seus membros eram médicos e professores, doutores em religião que insistiam na estatura científica de seu trabalho. Por outro lado, eram também, mais ou menos explicitamente, engajados e até passionais intelectuais religiosos. Scholem aludiu repetidamente às suas próprias preocupações com este conflito entre a distância intelectual e a intimidade espiritual: “Será que vou ter, por assim dizer, uma ‘morte professoral’? No entanto, a necessidade de crítica histórica e história crítica não pode ser substituída por nada mais, mesmo onde sejam necessários sacrifícios.”[2] Corbin, de maneira similar, foi ambivalente a respeito da profissão de professor como é praticada na universidade contemporânea.

> É impossível fazer uma investigação desta natureza sem fornecer o que comumente chamamos de ‘notas’ e que são, na realidade, comentários, sem os quais a estrutura inteira ficaria pendente no ar. Apesar disso, quisemos escrever um livro que fosse de interesse geral, isto é, para o pesquisador preparado, que descobrirá nele muitos temas de estudo em profundidade, assim como para aquele na

França do século dezoito chamado de 'homem honesto' o homem de mente aberta a quem o estudioso deve consideração, tanto mais que sua espécie talvez esteja condenada a desaparecer, devido às condições contemporâneas.[3]

Eliade confessou seu medo de ser visto como um diletante.[4] Por isso, ele se transformou em um estudioso extremamente prolífico. Ainda assim, mesmo quando também desempenhou seu papel no ensino e na publicação universitária, desprezou contundentemente a maioria das formas de pensamento das quais discordava, inclusive quase todas as ciências sociais.[5] A paixão romântica com que escreveu sobre questões de transcendência parecia condescender, quase relutantemente, com as tolerâncias ordinárias da vida de estudo. A própria profissão parecia inadequada para a tarefa da transcendência (se a alguém é permitido expressar-se nestes termos). Ademais, o estudo acadêmico foi seu caminho escolhido em relação à transcendência também – pelo menos foi o que ele apresentou em público.

"O VALOR MÍSTICO DA FILOLOGIA OU A MORTE PROFESSORAL?"

Ao final da Segunda Guerra Mundial, o renomado estudioso de religiões antigas Erwin R. Goodenough publicou um ensaio, atualmente esquecido, intitulado 'O valor místico da Educação'.[6] Este tema foi revisto uma geração mais tarde por outro estudioso de Yale, Jaroslav Pelikan, em seu texto 'Educação: uma vocação sagrada'.[7] Nenhum dos dois, contudo, tratou daquilo que se pode chamar de um senso 'iluminista' de educação como a teosofia abraçada pelos três estudiosos em discussão aqui. Este enfoque radical em relação à academia foi (literalmente) subscrito por um diplomado em Yale, o filantropo Paul Mellon. Esta última versão, pelo meu ponto de vista, é a contribuição diferenciada de Eranos: sua 'construção sólida' do valor místico da educação.

Os historiadores de religião que aqui estão sendo discutidos, que receberam ajuda da Fundação Bollingen de Mellon, usaram o instrumental da filologia, edição e interpretação de uma forma que pareceu, de um certo modo, subordinada a uma metateoria em surdina _ ou, pelo menos, a uma teologia velada. Dos três, apenas Scholem deu à pesquisa histórica seu pleno respeito.[8] Somente Scholem explorou as profundezas da investigação pela educação como uma atividade valiosa por si mesma. Exclusivamente Scholem, dos três, conseguiu escrever um ensaio referente à sua respectiva especialidade chamada 'Cabala e criticismo histórico'.[9] Ainda que o uso de suas origens feito por Eliade tenha sido questionado, e Scholem, por contraste, tenha sido extremamente escrupuloso e preciso, é meu ponto de vista que estes homens compartilharam de um 'animus' comum: uma duradoura desconfiança de mero academicismo.[10]

Corbin caracterizou Eranos como o ‘encontro de individualidades de ação, autônomas, cada uma em completa liberdade para revelar e expressar sua maneira original e pessoal de pensar e de ficar de *fora de qualquer dogmatismo e de todo academicismo*’.[11] Realmente, mesmo Scholem, cujo fervor por aquilo que chamou de ‘consciência histórica’ era tão plenamente exacerbado quanto podia, reconheceu as limitações da pesquisa filológica. Ele ressaltou este ponto com sinceridade diante de uma audiência alemã em 1974, quando referiu-se a “uma pessoa que, como eu, através de todos os anos de vida, devotou-se à educação, foi um filólogo, *às vezes sério e às vezes irônico*”.[12]

“A FENOMENOLOGIA DAS RELIGIÕES”

Nossa ciência é a fenomenologia.
– C. G. Jung

O enfoque europeu no período entreguerras, no mito e no símbolo, com sua concomitante rejeição pelo academicismo, correu o risco de estetização. Uma resposta a este sério dilema pareceu, durante um certo período, ter-se originado daquilo que veio a ser chamado de ‘fenomenologia das religiões’.[13] Nos anos cinquenta, Mircea Eliade, Henry Corbin e Gershom Scholem se autodenominavam ‘fenomenologistas’, embora Eliade o tenha feito com muito menos frequência do que os outros. A nova ‘História das Religiões’ de Eliade, contudo, foi planejada explicitamente para agrupar a ‘fenomenologia da religião’. Em 1961 ele abriu seu novo jornal, *História das Religiões*, com um manifesto, a ‘História das Religiões e um Novo Humanismo’.[14] No mesmo, em uma de suas declarações metodologicamente mais explícitas, ele buscou um enfoque à religião que transcendesse a fenomenologia e a história ‘para atingir uma perspectiva mais ampla na qual essas duas operações intelectuais pudessem se aplicar juntas’.[15]

Gershom Scholem conheceu a fenomenológica ‘intuição das essências’ de Edmund Husserl (*Reine Wesenschau*) durante seus estudos na faculdade em 1917–1918, em Jena. Como mais tarde escreveu, tinha considerado ‘suspeito’ o conceito.[16] Por volta de 1919, ‘cheguei a rejeitar a fenomenologia de Husserl, embora tivesse tido muita simpatia pela mesma durante vários anos’.[17] Ainda assim, Husserl foi para Scholem ‘talvez a mente mais aguda a surgir entre os judeus alemães’.[18] Meio século mais tarde, a 14 de julho de 1968, Gershom Scholem apresentou um discurso de abertura em Jerusalém com o tema da redenção, na Associação Internacional de História das Religiões. Ali fez talvez sua discussão mais veemente da ‘História das Religiões’ e da ‘fenomenologia das religiões’. Depois de levantar uma longa série de questões retóricas, ficou

aguardando as respostas. Muito especialmente, reconheceu as legítimas diferenças que distinguiam esse campo da teologia. Quaisquer que sejam tais diferenças, continuou ele, invocando o agrupamento praticado na fenomenologia da religião – *Religionswissenschaftler*, para usar o termo comumente aceito – têm a grande virtude de manter consigo seu julgamento.[19]

> Contudo, entrando na esfera da pesquisa em profundidade do fenômeno da religião, todos nós concordamos que as declarações que se referem às últimas verdades ou ao valor de um determinado sistema ou série de fatos não nos dizem respeito. Tentar descrever ou compreender os fenômenos da religião pode ser algo muito modesto em comparação com as aspirações ambíguas daqueles que clamam ter uma mensagem, sejam teólogos ou testemunhas da Verdade. No entanto, isto é o que o estudo histórico pretende e, para atingir isto, é necessário um imenso esforço de mentes disciplinadas e a cooperação de muitos estudiosos dos quatro cantos da Terra.[20]

Na introdução da sua primeira série de palestras de Eranos, ele citou fenomenologia como essencial para entender os sistemas simbólicos. "Um entendimento apropriado deles requer tanto uma atitude 'fenomenológica' para ver as coisas como um todo e um dom para a análise histórica".[21] A nota obituária de Alexander Altmann para/Gershom Scholem parece acurada quando ele fala do 'enfoque fenomenológico' de Scholem em Eranos.[22] A respeito da identificação de Scholem como 'fenomenologista', o aluno de Altmann, Elliot Wolfson, concorda.[23] Moshe Idel, outro líder sucessor de Scholem, falou muitas vezes das concepções de Scholem sobre o 'estado de muito estudo do fenômeno religioso' e especialmente sobre a relação íntima entre suas noções de 'História das Religiões', fenomenologia da religião e religião comparada'.[24] Em resumo, como Eliade, Scholem tentou ser não somente um historiador mas também um fenomenologista. 'Nihilismus als religiose Phänomen', a última palestra de Scholem em Eranos, ainda apontava para sua permanente preocupação com os *fenômenos* da religião.[25] As entidades ou categorias fundamentais, com as quais Gershom Scholem organizou os dados, em suma, não eram arquétipos, mas sim *fenômenos*.

É notável que tanto Scholem quanto Corbin diziam que a fenomenologia foi antecipada pelos místicos que eles estudaram. Scholem afirmou que Cordovero, o cabalista do século dezesseis, foi um deles: "Cordovero wäre als Phänomenologe".[26] De maneira similar, Henry Corbin fez tal afirmação em relação a seus teosofistas: 'Tusi analisa com a mão segura do fenomenologista'.[27] "Tusi traça um início em relação a essa fenomenologia, com dados notáveis".[28] Portanto, a ideia – explicitamente evidenciada por Scholem e Corbin – é que o erudito estuda os fenômenos *apresentados nos termos em que os mesmos se apresentam*. Este enfoque presume uma 'realidade religiosa' ou, como disse Gershom Scholem a respeito do judaísmo, 'um fenômeno espiritual, um organismo vivo'.[29] Portanto, pode muito bem ser que símbolos para

Gershom Scholem, até o ponto em que expressam a 'realidade religiosa' do processo teogônico, sejam, sem dúvida, tautegóricos. Para Corbin, de forma similar, algo que transcenda a mera vida física se expressa categoricamente através dos fenômenos religiosos. Estes fenômenos tautegoricamente se confundem com o Deus inicial de um mundo em formação.[30]

Os fenômenos da religião, então, podem ser vistos como se referindo significativamente, de algum modo, a si mesmos, precisamente para se perceber a transcendência através deles.[31] A fenomenologia, por conseguinte, para Corbin, estava em atrito com o historicismo: "Não tentamos produzir obras de pura erudição histórica, visto que, de nossa parte, não temos inclinação a nos fechar dentro das perspectivas neutras e impessoais do historicismo. O que buscamos em primeiro lugar ressaltar é uma fenomenologia dos símbolos avicenos em seu contexto iraniano."[32] Corbin insistiu que tal fenomenologia penetrou em verdades que, de outra maneira, ficariam obscuras na pesquisa histórica. "Em cada caso a luz reveladora precedeu a luz revelada e a fenomenologia não faz nada mais do que desvelar mais tarde o fato já acontecido".[33] Em outro ponto ele definiu fenomenologia como a "redescoberta dos fenômenos, isto é, encontrando-os onde acontecem e onde costumam acontecer".[34] Ele foi geralmente cuidadoso em distinguir a pura fenomenologia como o ponto de vista da teologia da História das Religiões.[35] 'A pura fenomenologia', explicou ele, era aquela 'análise que revela a intenção oculta em um fenômeno, sob o que está aparente, sob o *zahir*. Portanto, fenomenologia é exatamente *kashf al-mahjub*, *kashf al-asrar* (revelação do oculto, dos segredos, [SMW])'.[36] Talvez sua mais sucinta formulação do método fenomenológico seja encontrada em sua *História da Filosofia Islâmica*. A pesquisa fenomenológica, observou ele,

> é baseada na regra *sozeïn ta phainomena*, guardar as aparências – isto é, levar em conta o que está por baixo do fenômeno, como estes aparecem e para quem aparecem. O fenomenologista não está interessado em dados materiais em si – é muito fácil dizer que tais dados estão 'sem validade' (nossos dados modernos e científicos perdem a validade com a maior facilidade passados apenas dez anos). O que o fenomenologista está interessado em descobrir é a imagem primordial – á 'imago mundi à priori' – que é o órgão e a forma de percepção desses fenômenos.[37]

A fenomenologia de Corbin, em parte, se baseia no conceito de Goethe do *Urphänomen*.[38] Ele descreveu este conceito como 'o fato inicial, objetivo, absolutamente primário e irredutível (*Urphänomen*) de um mundo de imagens arquetípicas ou fontes de imagens / cuja origem é nãoracional e cuja incursão em nosso mundo é imprevisível, mas cujo postulado compele ao reconhecimento'.[39] Os *Urphänomen*, insistiu ele, eram irredutíveis. 'Não importam quantas circunstâncias externas sejam cotejadas, a soma ou o produto delas nunca

resultará no fenômeno religioso inicial (*Urphänomen*), que é tão irredutível quanto a percepção do som ou da cor'.[40]

> As experiências de um Shaikh Ahmad, como de todos os grandes visionários, têm as características de um fenômeno básico (*Urphänomen*), tão irredutíveis quanto a percepção do som ou da cor. A fenomenologia da experiência religiosa não deve ser inferida de nada mais, nem reduzida a algo mais através de explanações causais ilusórias.[41]

Para terminar, deve-se notar que, quando Carl Jung veio se reunir em uma apresentação em Eranos, para uma platéia americana, em 1939, ele disse o seguinte: "Apesar da grande variedade dessas contribuições na forma e na temática, estão todas relacionadas com ideias centrais e transcendentes – ou seja, com a ideologia e a fenomenologia do caminho da salvação ou da redenção."[42]

"IMAGINAÇÃO DIALÉTICA" EM ERANOS

O crítico cultural americano Norman O. Brown, lido por toda parte nos anos cinquenta e sessenta, criou o termo 'imaginação dialética', explicitamente relacionado com Mircea Eliade e Gershom Scholem.[43] O sucesso da chamada imaginação dialética em Eranos pode ser medido pela sua histórica recepção naquela época. A 'História das Religiões' de Eliade, prestes a se tornar famosa, foi chamada de adjetivos como "a verdadeira dialética do sagrado: pelo mero fato de *mostrar-se*, o sagrado *se oculta*".[44] O conceito de dialética, na verdade, era familiar desde muito tempo no trabalho dos historiadores de religião. Henry Corbin já tinha falado da "La théologie dialectique et l'histoire" (teologia dialética e a História) em 1934.[45] Ele não foi inteiramente consistente, contudo, em seu uso técnico subsequente do termo 'dialética'. Entretanto, falando de uma forma geral, ele contrapôs a gnose de suas imagens à dialética meramente acadêmica. 'A passagem da forma imaginada por nós para outra não obedece a qualquer dialética conceitual'.[46]

Gershom Scholem, por outro lado, foi mais consistente em sua dialética. Ele estabeleceu sua posição com uma franqueza ilusória.

> O misticismo, com o objetivo de formular os paradoxos da experiência religiosa, usa o instrumento da dialética para expressar seu significado. Os cabalistas não são, de maneira nenhuma, as únicas testemunhas desta afinidade entre o pensamento místico e dialético."[47]

Em sua autobiografia ele resumiu, em uma afirmação fundamental sobre a dialética, a relação entre o Sionismo, a História e a própria ideia de religião:

> ... a dialética oculta nesta consciência histórica dos sionistas, uma consciência da qual compartilho de todo o coração: a dialética da continuidade e da revolta. Entretanto, não ocorreria a nenhum de nós negar a história de nosso povo quando já o tínhamos reconhecido ou redescoberto como povo. Essa história está em nossas entranhas, qualquer que seja agora o nosso objetivo ou esforço. Com o nosso retorno à nossa própria história nós, ou pelo menos a maioria de nós, queríamos mudá-la, mas sem querer negá-la. Com esta *religio*, este 'laço com o passado', a empreitada foi e é inútil, fadada ao

fracasso desde o início.[48]

A dialética, para Scholem, liberou o historiador do historicismo positivista, ligando o atual estudioso, pelo contrário, à realidade maior, em uma conexão direta, ainda que dialética.

‘REALIDADE RELIGIOSA’

Estabelecer a autonomia dos fenômenos religiosos pode ser a contribuição mais bem conhecida do pensamento geral dada pela imaginação dialética dos três autores. Todavia, seu posicionamento da religião nos campos do conhecimento deveria, pelo meu ponto de vista, ser compreendido à luz de suas convicções filosóficas. A ‘realidade religiosa’ foi posicionada, de algum modo, além da estética, ética e lógica, não habitando os domínios nem da lei, da arte, nem da ciência.[49] Entretanto, como tem perturbado o pensamento desde Kant, se a religião reside de alguma forma além do bom, do belo e do verdadeiro, qual é sua ‘realidade’ diferenciada e característica? Eliade e Corbin, em particular, nunca se cansaram de desprezar a profissão de historiador e as ciências sociais que, conforme diziam, ‘reduziam’ a religião ao nível da economia, psicologia, sociedade e coisas semelhantes. Um ponto comum para esta atitude ‘anti-reducionista’ localizou-se no trabalho de Schleiermacher, cuja teologia influenciou fortemente Corbin e Jung.[50] A ‘Schleiermacherian *gefuhl*’ tornou-se, para os historiadores das religiões, uma experiência interior. Seguindo Otto e Jung, assim como muitos pensadores esotéricos, Eliade chamou tal experiência de ‘numinosa’. A experiência do ‘sagrado’, di‘ onuminoso’ ou ‘da santidade’, em resumo, foi tratada como sendo constituinte fundamental da religião.

Tal experiência, mais particularmente, foi considerada como a província da mística. A mística, de acordo com Scholem, sofreu paradigmamente um descondicionamento que trouxe liberação de formas convencionais (*Gestalten*).[51] A mística foi, portanto, um tipo de *avant la lettre* moderna. Entretanto, a mística medieval, mais especificamente, anuviou o artista moderno que, de maneira semelhante, se aproximou através de símbolos da realidade última.

A ideia fundida da *Gestalten* de Scholem assumia um ideal de radical – reconfiguração – vindo à tona depois de uma fusão; o *imaginário* de Corbin era firmado na irrealidade ontológica de formas historicamente objetivas e a ‘realidade fantástica’ de Eliade assumiu que o mito era real e a história não. Tais pressupostos de uma realidade arquetípica mais real do que a ordinária tendiam a tirar o caráter ordinário de seu interesse e de seu vigor. O erudito centrado na mística possuía, porém, um tipo surrealista de compensação – ‘o certificado do

nunca visto'.[52] Em outras palavras, eles tinham um ponto de vista essencialmente estético em relação à história religiosa, que celebrava formas simbólicas como a 'realidade religiosa' central.[53]

A REDESCOBERTA DA GNOSE

O drama humano completo é representado no plano da gnose e da consciência gnóstica. É um drama do conhecimento, não da carne.
– *Henry Corbin*

Para o analista Carl Jung, a suprema dialética, por assim dizer, era a da gnose.[54] Jung insistia que seu enfoque gnóstico era psicologicamente empírico, que ele estava estudando uma *realidade*. Dizia que a gnose, como conhecimento válido, apreendia a realidade arquetípica como tal. Henry Corbin, em seu tributo 'O Tempo de Eranos', cobriu a si e à sua corte com esta toga de realismo maior; os homens de Eranos eram 'mentes gnósticas'.[55] Parece que esses gnósticos modernos chegavam à sua gnose da mesma maneira que suas antigas contrapartes gnósticas: *dualistica e anticosmicamente*.[56] Se essa caracterização de gnose se referia ou não a qualquer entidade antiga discernível, este título era contudo orgulhosamente expropriado por Corbin e Eliade. Eliade, próximo ao fim de sua vida, ainda identificaria seu próprio caminho como o da gnose. Indagado sobre se esse caminho era 'gnose e *jñãna* ioga', respondeu: "talvez sim. Gnose, *jñãna* ioga."[57]

Scholem, de sua parte, 'redescobriu' a gnose dentro do judaísmo, mesmo não chamando a si próprio de 'gnóstico':

> Como podem ver, o misticismo da Merkabah era algo especialmente enquadrado às mentes dos judeus, para os quais havia um centro interior para o eleito ter experiência religiosa de uma determinada característica dentro dos limites do judaísmo. Não tiravam daí uma teologia especial. Não se pode falar da 'antropologia' dos textos de Hekhaloth porque não se tratava disto. Os místicos da Merkabah estavam preocupados com o mundo do pleroma, que era surpreendente para eles. Estavam preocupados em como chegar lá. Eis porque chamo isto de 'gnosticismo'.[58]

Corbin, com mais eficiência entre os três, defendeu uma (meta)história da gnose. Investigou consistentemente dualismos antigos (maniqueísmo, mazdean, zurvanismo) no Islã.[59] Assim como Scholem, ele encontrou uma doutrina secreta, uma gnose, no centro de seu objeto monoteísta de estudo. Entretanto, em contraste com seu amigo do judaísmo, para Corbin isto não era um estudo distanciado e sem envolvimento. Na última década de sua vida, defendeu abertamente o renascimento da gnose:[60]

> Finalmente, deveria ficar claro para todo mundo porque associamos o conceito de gnose com olhares de fogo. Visto que o olhar da gnose é um olhar visionário e não o de um conhecimento teórico, casa-se com o olhar dos profetas, arautos do invisível. Abrir os 'olhos de fogo' é ir além de qualquer

> oposição falsa e vã entre a crença e o conhecimento, entre o pensamento e o ser, entre o conhecimento e o amor, entre o Deus dos profetas e o Deus dos filósofos. Os gnósticos do Islã, de acordo com os cabalistas judeus, insistiram particularmente na ideia de uma filosofia profética. É de uma filosofia profética que o nosso mundo necessita.[61]

O filósofo Hans Jonas parece ter tido a influência principal na ideia de Scholem a respeito da gnose nos anos trinta. Assim como Jonas, Corbin fez uma transição inicial de Heidegger para a gnose, também nos anos trinta.[62] No entanto, a posição filosófica de uma gnose moderna ainda está por ser explorada, pelo menos na discussão anglo-americana.[63]

ERGRIFFENHEIT

Se uma palavra pode resumir o estágio experimental em Eranos nos anos que estão sendo aqui estudados, seguramente é *Ergriffenheit*. *Ergriffenheit*, o ataque ôntico primal, foi um termo usado essencialmente tanto por Heidegger como por Jung no final dos anos vinte e no início dos anos trinta. Aplicaram esta imagem de 'ser capturado', 'ser atacado', quer nas estruturas da experiência original quer na ação de um *Ergreifer*, um líder que ataca. Evocada nos extraordinários seminários de Nietzsche feitos por Heidegger nos anos trinta, e nos seminários igualmente extraordinários feitos por Jung também nessa década, além da ideia antropológica de *Ergriffenheit* defendida na escola Leo Frobenius, esse termo simultaneamente tornou-se um teorema fundador do círculo de Eranos de historiadores de religião, estabelecido em 1933, ano em que Weimar morreu.[64]

Antes da Segunda Grande Guerra, Scholem preocupava-se com o academicismo. "Será que eu, por assim dizer, sofrerei uma 'morte professoral"? [65] Eranos pareceu aplacar esta ansiedade. Após quarenta anos, revendo sua experiência em Eranos, Scholem falou de *Ergriffenheit*:

> Existe uma dificuldade que é válida para todos os participantes de Eranos e provavelmente também para muitos, se não para todos os oradores, a dificuldade de ter que falar com ele numa tensão entre distância ao objeto e a identificação. Para Olga Fröbe era praticamente decisivo procurar oradores que se identificassem com seu objetivo. Em sua linguagem chamava a isso "Emoção/Arrebatamento". Ela queria oradores arrebatados[66] não professores catedráticos, apesar de todos eles serem catedráticos.

Adorno viu o assunto de maneira ligeiramente diferente. 'A insistência retórica em ser instigado (*Ergriffenheit*) pôs em perigo o conteúdo dos objetivos que interessam particularmente a alguém como Scholem, que é movido (*ergriffen*) continuamente."[67]

Em qualquer ocasião, como Scholem, Corbin também voltou à noção de *Ergriffenheit* em sua própria avaliação sobre Eranos.

> Porque o mundo imperecível teria sido nossa paixão, e este o segredo que a senhora Fröbe-Kapteyn

> justamente nomeou *Ergriffenheit*-fonte desta jovialidade à qual Schleiermacher fazia alusão quando declarava: A religião detesta a solidão, e notavelmente na juventude que é para todos a hora do amor, ela se consome em uma nostalgia que devora.68

Finalmente, é importante relembrar que todos os nossos três eruditos buscaram os "Mestres" das ciências místicas tradicionais. Scholem, o mais velho deles, fez isto quando emigrou primeiro para Jerusalém, de Berlim em 1923. A história que ele contou na abertura de seu ensaio inaugural em Eranos em 1949, que ele se encontrou com esses mestres mas não estudou com eles, foi relatada na terceira pessoa. Em uma entrevista posterior, contudo, ele confirmou que foi ele quem de fato rejeitou a instrução dada por esses mestres.69 Alguns anos depois da experiência inicial de Scholem, em 1928, Eliade estudou com gurus na Índia, submetendo-se alegremente à autoridade deles.70 Em setembro de 1945, saindo de Istambul para Teerã, Corbin ansiosamente buscou os 'traços do Ishraqiyun'. Ele conseguiu ter 'conversas sérias com alguns *shaikes* veneráveis'.71

A PUBLICAÇÃO DO SECRETO

Só depois de ter guardado um segredo pode-se aprender o verdadeiro perfil do 'eu'.
– *C. G. Jung*

Em vez de relatar seus próprios êxtases e esforços, os historiadores das religiões falaram teoricamente a respeito do êxtase e da visão, mesmo se algumas vezes deixassem vislumbrar que sabiam do que estavam falando. De qualquer maneira, no entanto, através de suas próprias pesquisas sobre as visões do passado, transgrediram, com precisão e rotina, injunções antigas contra tal publicidade. "Estamos entrando em um período que sou tentado a chamar de *fânico*. Apresentamos à luz do dia textos, ideias, crenças, ritos, etc., que normalmente deveriam permanecer ocultos, e o acesso a eles ficar reservado apenas a iniciados. A transmissão com desinformação é uma característica da presente civilização."72 Estas observações de Eliade talvez possam ter surgido, por exemplo, da proliferação de ensinamentos sufi, do apoio ativo dos sufis em relação a publicações nos últimos dois séculos.73 Os teóricos do esoterismo em Eranos, em qualquer evento, buscaram perpetuar ensinamentos secretos antigos apresentando-os publicamente. Scholem reconheceu como isto devia parecer peculiar historicamente:

> O caráter público das principais obras da antiga literatura cabalista é a garantia mais importante de seu segredo. Será que não vemos nada mais quando estamos tratando de algum assunto? Nenhuma obra cabalista foi mais atacada por causa de suas tendências a ser popular _ por causa de uma alegada traição dos segredos da Torá _ do que o livro *Emek Ha-Melech*, de Jacob Elchanan Bacharach, de Frankfurt, publicado em 1658. Entretanto, se alguém abrir esse livro hoje, torna-se evidente que nossa percepção dessa traição dos mistérios deve ter desaparecido. Dificilmente existirá um livro menos incompreensível do que este 'Vale dos Reis'. Portanto, estamos outra vez lidando com essa

> política anárquico-mística que protege os segredos falando sobre eles ao invés de manter silêncio sobre os mesmos? Quem pronunciou palavras mais envoltas em sua misteriosa pronúncia do que o mundo da Cabala/Luriânica?[74]

Revelando publicamente seus segredos, os místicos conseguiram conservar os mistérios. Deste modo, os três historiadores de religião escreveram 'fanicamente', conforme disse Eliade. Eles também, como inferiu Scholem, protegeram os segredos revelando-os.

O ensaio 'Perseguição e a arte de escrever', de Leo Strauss, é famoso por sugerir um certo tipo de *escrita esotérica*; a Cabala e o sufismo constituem outro tipo.[75] O esoterismo antigo, filosófico, é uma apresentação teatral da camuflagem; o esoterismo místico é um isolamento de conteúdo positivo. O esoterismo dos filósofos tradicionais esconde-se do 'hoi polloi'; o místico oculta a mensagem mais essencial em camadas de disfarces. Qual tipo de esoterismo então praticaram os escritores da História das Religiões? O historiador das Religiões, ao revelar segredos com tanta autoridade, mostrou uma certa intimidade com um determinado conhecimento além da pesquisa. Sua larga distribuição de segredos não revelou a gnose como tal, mas sim uma outra "estratégia de escrever". Cada um deles escreveu 'indiretamente' em vários gêneros e formatos. Entretanto, embora esta 'arte da escrita' tratasse o misticismo historicamente, não pode ser reduzida a um esoterismo místico. Nem é igual ao esoterismo filosófico.

Apesar de tudo, optar pela outra conclusão óbvia, isto é, aceitá-los como iniciados, vê-los como avatares cobertos com mantos de conhecimento privilegiado, pode levar à interpretação errônea de seus disfarces. Apesar de qualquer função instrumental que apresentassem, sua maneira indireta era convincente porque implicava a possibilidade tradicional de conhecimento metafísico direto; eles se apresentavam como exemplos, mesmo que só aludissem a isto.

Que hoje alguém possa entender tais coisas; que o leitor atual possa ainda ter acesso à divindade; que a história da tradição – mesmo atenuada historicamente com o passar do tempo – permaneça intacta; esta é a promessa implícita na História das Religiões. Eliade falou a um entrevistador: "Tomei a decisão, muito tempo atrás, de manter um certo tipo de silêncio discreto sobre aquilo em que acredito ou não."[76] Esta 'discrição' pode sugerir, ao menos para alguns observadores, que Eliade sabia mais do que estava dizendo. Porém, tal implicação não podia ser testada e, dessa maneira, seu 'conhecimento atraente' não podia ser, de fato, retorquido. A substância do segredo místico não podia ser transmitida. Ainda assim, sugeriam que os segredos arcanos poderiam atualmente *ser interpretados*. Os segredos místicos poderiam ser compreendidos.

E a História das Religiões era o veículo para este entendimento.

VIDA OCULTA

> Estamos interessados na história porque aí estão escondidas as pequenas experiências da raça humana, da mesma maneira que aí estão ocultas as luzes dinâmicas do futuro.
> – *Gershom Scholem*

Que segredos estavam ocultos expressamente nas monografias 'fânicas' da História das Religiões? Uma possibilidade é que esses amigos tratavam dos segredos como uma espécie de aura da História das Religiões. A noção de aura, originalmente uma ideia ocultista, foi adaptada por Walter Benjamin em seu consagrado ensaio 'A obra de arte na idade da reprodução mecânica'.[77] Scholem via uma aura no coração do paradoxo cabalístico: "Esta alquimia da lei, sua transmutação para o transparente, é um dos paradoxos mais profundos da Cabala, pois podia ser essencialmente menos transparente do que este relancear, esta aura simbólica que agora surge."[78] Esta aura era de gravidade, de antiguidade e autenticidade.

Gershom Scholem abraçou, em seu pioneiro livro *Correntes Principais no Misticismo Judaico*, uma busca da vida oculta do elemento transcendente.[79] Reiterou este ponto décadas depois: 'Os cabalistas tinham um sentimento fundamental de que existe um mistério – um segredo – no mundo'.[80] Para Scholem, tudo podia ser um símbolo – "só precisa ter um pouco da carga espiritual da herança intuitiva que carrega o significado do mundo, dá a ele caráter e revela seu mistério".[81] Este mistério pode hoje revelar-se: "A vida secreta que carrega pode surgir sobre você ou sobre mim".[82] Ou, como ele enfatizou em outro ponto, o judaísmo "é um fenômeno no qual aquilo que ainda não foi revelado, aquilo que está oculto e aquilo que está antecipado, fluindo como remanescente das riquezas do passado, ainda está presente".[83]

Mircea Eliade, de maneira similar, falou de 'interpretar a mensagem oculta pela realidade da história'.[84] Mas, este não era nenhum ato de desmistificação, nenhuma atitude antipática que Eliade nunca se cansou de atacar:

> Um dia seremos acusados pela desmistificação que fizemos, pelos descendentes daqueles que colonizamos. Tal atitude desmistificadora deveria ser censurada como etnocentrismo, provincialismo ocidental e, portanto, em última instância, deveria ser desmistificada por si mesma."[85]

A operação totalmente inversa, uma remistificação completa, parecia ser o projeto de Corbin. "O mais importante, então, é a reativação dos temas arquetípicos que aconteceram livremente, por assim dizer, sob a capa do anonimato."[86] Para Eliade, finalmente, a História das Religiões negociou a mesma dialética de sempre: "A verdadeira dialética do sagrado: pelo mero fato

de *mostrar-se*, o sagrado *se oculta*.”[87]

CONCLUSÃO: *RELIGIONSWISSENSCHAFT ALS BERUF*

O professor ainda se esconde em sua anatomia.
– *Mefistófeles para Fausto*

Nos capítulos seguintes tentarei interpretar não somente as reivindicações e os sucessos, mas também as dificuldades do esoterismo tratado neste capítulo. Mesmo reconhecendo a tensão dialética entre ‘identificação e distância’ – o título de seu discurso na festa de formatura em Eranos, em 1978 – Scholem preferiu ocultar sua dificuldade (*Schwierigkeit*). Essa dificuldade era que Scholem, assim como Corbin, e certamente todos os estudiosos que retrojetaram a teosofia no centro de suas respectivas tradições – apropriaram-se de partes da tradição de uma forma que deriva mais de certas teorias modernas sobre a chamada tradição. Como tentarei demonstrar nos capítulos que seguem, Schelling, Molitor e von Baader, no século dezenove, transformaram o que chamavam de teosofia – que, por sua vez, receberam de Jacob Boheme, do século dezesseis – em ‘mito como tautegoria’. Esta tautegoria seria como um retrato fenomenologicamente acurado do passado feito pelos historiadores da religião. Esta interpretação tautegórica da tradição privilegiou o simbolismo místico no estudo da religião. Corbin e Eliade pediram apoio à proposição de que este centro esotérico era o cerne religioso da própria religião, que isto era a religião em si. Em outras palavras, esta ideia teosófica e o misticocentrismo que dela derivava, levaram-nos a certas conclusões a respeito de uma realidade autônoma para o fenômeno religioso; conclusões que tinham muito a ver, talvez, com as primeiras noções modernas do esoterismo como têm com as práticas contemporâneas de pesquisa crítica. De qualquer maneira, ainda que agora possa parecer restrospectivamente irônico, foi por este meio que eles institucionalizaram, no estudo acadêmico da religião, um esoterismo original.[88] Quase no final de sua vida, Corbin prestou tributos a Eliade celebrando a causa comum deles em Eranos, como se fossem ‘irmãos em armas’ ‘do mesmo lado de uma frente invisível de combate’.[89]

Religião como tal. Para identificar a hierofania, a auto-revelação do sagrado, devemos experimentar sua *numino-sidade*. Corbin encontrou-se com o idoso Rudolf Otto, que criou o termo *numinoso* em Marburg, em 1930; logo depois, em novembro de 1932, Olga Froebe-Kapteyn também fez a mesma peregrinação. Neste último encontro, Otto propôs e Froebe-Kapteyn aceitou o nome Eranos.[90] Aqueles que orgulhosamente se associaram com este nome, que de fato o conduziram durante sua era dourada, incluíram Gershom Scholem, Henry Corbin e Mircea Eliade. Até hoje esse nome carrega uma aura

numinosa.[91]

[1] Joseph Dan, 'Gershom Scholem: entre o misticismo e a erudição', "*The Germanic*. Review 72 (1997): 4-23, em 13, imprescindível. A versão alemã é 'Gershom Scholem – Mistiker oder Geschichtsschreiber des Mystischen?' em *Gershom Scholem Zwischen den Disziplinen*, edição Peter Schäfer e Gary Smith (Frankfurt na Main: Suhrkamp, 1995), 32-70. Alexander Altmann ressaltou, de forma similar, a importância de Eranos na literatura de Scholem. "Sem dúvida, as palestras em Eranos representaram o resultado maduro de seu estudo sobre o misticismo judeu (e não-judeu), sobre a história das religiões, sobre a literatura e a filosofia, que ele fez durante toda sua vida". 'Gershom Scholem 1897-1982, *Procedimentos da Academia Americana de Pesquisa Judaica* 51 (1984): 1-14, na 14.

[2] Uma carta para Zalman Schocken, em 1937, citada no texto de *Gershom Scholem*, de Biale, 31. Biale traduz 'Schafpelz des Philologen' nesta carta como 'o chapéu do filólogo', embora também tenha o sentido de 'em roupas de carneiro'. Ver a importante discussão feita por Schäfer, 'Die Philologie'. O trabalho de Schäfer é um importante exemplar do novo estudo de Scholem, que vai revelando sutis desenvolvimentos no pensamento de Scholem por meio de cuidadosa pesquisa de arquivo.

[3] 'Prólogo' de *SBCE*, xxiv.

[4] Mircea Eliade, 'Initiation et Monde Moderne, *Travaux de Villard de Honnecourt* 1 (1980): 21-27.

[5] A ambivalência de Eliade em relação à antropologia pode parecer ser a exceção que faz esta regra. Embora ele tenha se baseado bastante nos dados fornecidos por antropológos, foi, por outro lado, ardentemente contrário a quase todas as formas de explanação antropológica convencional.

[6] Goodenough, 'The Mystical Value of Scholarship' *The Crozer Quarterly* 22 (1945): 221-225. Goodenough foi publicado mais tarde nas séries de Bollingen.

[7] Jaroslav Pelikan, 'Educação: uma vocação sagrada', *Scholarly Publishing* (outubro de 1984): 3-22.

[8] Ver Schäfer, 'Die Philologie', para a discussão mais cuidadosamente detalhada da tensão entre a distância e a identificação, na pesquisa histórica de Scholem.

[9] Agora novamente editada em *OPJM*, 75-80.

[10] Aponto Edmund Leach como um dos críticos mais eficazes em relação à erudição de Eliade: 'Sermons from a Man on a Ladder', *New York Review of Books* 7 (20 de outubro de 1966). Como exemplo de crítica de uma perspectiva disciplinar, ver Richard Gombrich, 'Eliade on Buddhism'Religious Studies 10 (1974): 225-231.

[11] Corbin, 'O tempo de Eranos', xx, importante.

[12] *OPJM*, 23, importante.

[13] 'A fenomenologia das religiões' caiu em certo desuso. Para tentar reconstituí-la, ver *Experiência do sagrado: leituras da fenomenologia das religiões*, de Sumner B. Twiss e Walter H. Conser, (Hanover, N. H.: Editora da Universidade de Nova Inglaterra, 1992). Para leitura mais geral, 'Fenomenologia da Religião', de Douglas Allen, na *Enciclopédia de Religião* (Nova York: Macmillan, 1987), 11: 272-285.

[14] 'História das Religiões e um novo humanismo', de Eliade, *História das Religiões* 1 (1961): 1-8, revisto e ampliado em *Q* 1-11.

[15] *Q* 8. Em um ensaio, ele quase repete este sentimento, dizendo que 'muitos estudiosos estão buscando uma perspectiva mais ampla em que os dois enfoques metodológicos possam se integrar' 36.

[16] *FBJ*, 97.

[17] Idem, 118.

[18] 'A estrela da redenção de Franz Rosenzweig', de Scholem, agora reimpressa em *OPJM*, em 201.

[19] Discurso de abertura', de Scholem, em *Tipos de redenção: contribuições para o tema da conferência em Jerusalém, de 14 a 19 de julho de 1968*, edição R. J. Zwi Werblowsky e D. Jouco Bleeker (Leiden: E. J.

Brill, 1970), 5-12, 7.

20 Idem, 7-8.

21 *OKS*, 2.

22 Altmann, 'Gershom Scholem, 1897-1982'.

23 Elliot R. Wolfson, 'Revisão de *sobre a forma mística da coroa: conceitos básicos de Cabala*, por Gershom Scholem, *The Journal of Religion* 73 (1993), 655-657.

24 Moshe Idel, 'Rabinismo e cabalismo: a fenomenologia do judaísmo de Gershom Scholem', em *Judaísmo moderno* 11 (1991): 281-293.

25 Ver seção sobre niilismo no capítulo 15, 'Suspensão da Ética', neste livro.

26 David Biale, 'Os dez aforismos não históricos de Gershom Scholem sobre a Cabala: texto e comentário', em *Judaísmo moderno* 5 (1985): 67-95.

27 Corbin, 'Desde a gnose da Antiguidade até a gnose ismaelita', em *Período cíclico e a gnose ismaelita* (Londres: Kegan Paul International, 1983).

28 *Avicenna*, 27.

29 'Quem é judeu?', de Scholem, em *Conferência Central de Rabis americanos* 80 (1970): 134. Esta caracterização é reiterada instigadoramente em 'Cabala e o criticismo histórico', seu discurso no recebimento do Prêmio Rothschild.

30 Ver capítulo 3, 'O tautegórico sublime', neste livro.

31 A completa discussão de Corbin sobre fenomenologia encontra-se em sua longa revisão de Gerda Walther, em *Revue de l 'Histoire des Religions* (janeiro/março/1958): 92-101.

32 *Avicenna*. Corbin aqui fala na primeira pessoa do plural.

33 *MLIS*, 144, no parágrafo final do livro. Ver o mesmo volume, 32, Van der Leeuw, que cita Wagner. Ver também *Avicenna*, 16, 17, no verbete 'fenomenologia', 27, 51 e conclusões principais 266, 268, 270. Também, *TC*, no verbete, ver especialmente 338, 341, 350, 355 n. 230.

34 Corbin, En Islam Iranien (1971-72), 1:19, como foi traduzido e utilizado por H. Algar em 'Estudo do Islã: a obra de Henry Corbin', Revista de Estudos Religiosos 6, número 2 (1980): 85-90, em 90.

35 Corbin, 'Epifania divina e nascimento espiritual na gnose ismaelita', em *Homem e transformação*, edição de Joseph Campbell (Nova York: Pantheon, 1964), 69-161.

36 Corbin, 'Força da Filosofia Tradicional no Irã' (palestra dada em Teerã, a 13 de novembro de 1967); traduzida em *Estudos de Religiões comparadas* 2 (1968): 12-26, em 18 número 1 (tradutor não indicado).

37 *HIP*, 275.

38 Sobre os 'Urphänomenon' em Goethe, ver Vernon Pratt e Isis Brook, 'Arquétipo de Goethe e o conceito romântico do eu', 'Estudos em História e filosofia de ciência 27 (1996): 351-365.

39 SEI, 31. Ver também no mesmo volume, citado no capítulo 5, 'Símbolos e simbolismo', no volume presente. É instrutivo comparar o criticismo de Scholem com o uso dos Urphänomen de Buber. Ver *JJC*, 273.

40 *HIP*, 23.

41 'O sonho visionário na espiritualidade islâmica', de Corbin, em *O sonho e as sociedades humanas*, edição G. E. von Grunebaum e Roger Caillois (Berkeley - Los Angeles: Editora da Universidade da Califórnia, 1966), 381-409, em 403.

42 'Volume de Eranos na América: Introdução', de Jung, *'Primavera: um anuário de psicologia arquetípica e pensamento junguiano* (1984): 57-59, em 58. Este texto nunca foi publicado durante a vida dele.

43 Sobre a criação da 'imaginação dialética', ver Norman O. Brown, *Vida contra Morte: o significado psicanalítico da História* (Middletown, Connecticut: Editora da Universidade de Wesleyan, 1959), 319. Não se deve confundir esta criação com a de Martin Jay, 'Imaginação dialética: *história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Social*, 1923-1950 (Boston: Little, Brown, 1973).

44 *J II*, (1 de outubro de 1965), 268 (ênfase no original). Ver também o prefácio de sua obra final:

“Discuti a dialética do sagrado e sua morfologia em publicações anteriores”. *HRI*, 1, xiii.

45 Corbin, ‘La Théologie dialectique et l’histoire’, *Recherches philosophiques* 3 (1934): 250-284.

46 ‘Prelúdio para a segunda edição’, *SBCE*, xix.

47 *MTJM*, 218.

48 *FBJ*, 166.

49 ‘A Realidade religiosa’, portanto, foi posicionada como uma realidade além das tríades kantianas:
ética, lei, o bem
estética, arte, o belo
lógica, ciência, a verdade

50 Talvez o exemplo mais nítido na obra de Corbin seja encontrado nos parágrafos finais de *SEI*. Aqui os islamistas invocam Schleiermacher nos termos mais entusiasmados. “Se a grande tarefa de uma teologia geral das religiões foi prevista, isto se deve certamente ao grande teólogo protestante do romantismo alemão, Schleiermacher, um mestre da hermenêutica”. *SEI*, 133. Após citar Schleiermacher a este respeito, ele conclui seu ensaio com a seguinte declaração: “Esta página de Schleiermacher poderia ser a base para qualquer hermenêutica espiritual comparativa futura” (*SEI*, 134). Schleiermacher foi responsável pela indicação do avô de Jung para uma cátedra na Universidade de Basiléia. Ver Frank McLynn, *Carl Gustav Jung* (Nova York: Editora St. Martin, 1996), 6.

51 Sua discussão clássica é ‘Autoridade e Misticismo religioso’ em *OKS*.

52 Título de uma pintura do surrealista Yves Tanguy (1933), atualmente exposta no Museu de Arte de Seattle.

53 Ver o capítulo 6, ‘Soluções estéticas’, e o capítulo 5, ‘Sobre símbolos e simbolização’, neste livro.

54 Ver as duas coletâneas editadas por Robert Segal: *O fascínio do Gnosticismo* (Chicago: Open Court, 1995) e *Jung, o gnóstico*, selecionado e introduzido por Robert A. Segal (Princeton, Nova Jersey: Imprensa da Universidade de Princeton, 1992).

55 Corbin, ‘A época de Eranos’, xiv.

56 Estas são as duas características centrais do gnosticismo, de acordo com a obra de Kurt Rudolph, *Gnose: natureza e história do gnosticismo*, tradução e edição de Robert McLachlan Wilson (São Francisco: Harper e Row, 1983).

57 *OL*, 19.

58 ‘Judaísmo e gnosticismo’, de Scholem, no Centro de Estudos Comparativos da Faculdade de Dartmouth, Relatório do seminário de 1965 – 1966 sobre *Religiões na Antiguidade*, edição de Jacob Neusner (Hanover, New Hampshire, setembro de 1966), 6 discussões de Scholem.

59 Corbin, ‘Da gnose’.

60 Entre aqueles que ouviram o apelo de Corbin estavam Avens, *A nova gnose: Heidegger, Hillman e Angels* (Dallas: primavera de 1984); David L. Miller, *O novo politeísmo: renascimento dos deuses e das deusas* (Dallas: primavera de 1981) e Gilbert Durand, *L’Âme tigrée* (Paris: Denöel/Gonthier, 1986). Estes dois últimos foram constantes participantes em Eranos. Avens começou sua carreira com uma dissertação sobre Eliade: ‘A conceituação de Mircea Eliade sobre a polaridade Sagrado/Profano nas religiões arcaicas e no cristianismo’ (dissertação de Ph.D., Universidade Fordham, 1970).

61 ‘Olhos da carne e olhos de fogo: ciência e gnose’, de Corbin (tema de abertura, junho de 1978, da Universidade Saint Jean de Jerusalém), *Assuntos para pensar 8* (1980): 5-10, em 10 (nome do tradutor não informado).

62 Notar que Scholem ainda citou Jonas com aprovação em sua última palestra em Eranos, ‘Niilismo como fenômeno religioso’. Ver a parte sobre niilismo no capítulo 15 deste livro, ‘A suspensão da Ética’.

63 Ver a discussão alemã, por exemplo, em *Gnosis und Politik* ou o mais recente *Weltrevolution der Seele: Ein Lese-und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*, edição de Peter Sloterdijk e Thomas H. Mucho (Zurique: Artemis e Winkler, 1993) e Micha Brumlik, *Die Gnostiker: Der Traum von der Selbtserlösung des Menschen* (Frankfurt am Main: Eichborn, 1992). Estes foram, de forma diferente, inspirados por Carl Schmitt, correspondente e conhecido de Eliade. As cartas trocadas entre

Eliade e Schmitt podem ser encontradas no Nordrhein-Westfälisches Hauptstaatsarchiv Dusseldorf, Nachlass Carl Schmitt. Agradeço aos doutores Horst Junginger, Gerd Simon e George Leamann por terem localizado tais cartas para mim. Para um novo enfoque promissor, ver Wouter Hanegraaff, 'Enfoque tipológico dinâmico para o problema de gnosticismo pós-gnóstico', *ARIES* (Association pour la recherche et l'information sur l'ésoterisme) 16 (1992): 5-44.

64 Para Jung, ver as declarações feitas em *Zarathustra de Nietzsche: Notas do seminário dado em 1934-1939 por Carl G. Jung*, edição James L. Jarrett (Princeton, Nova Jersey: Imprensa da Universidade de Princeton, 1988), 2:1030 (24 de junho de 1936). Também em 1936, Jung emitiu seu pronunciamento mais conhecido sobre *Ergriffenheit* em sua ambivalente resposta a J. W. Hauer: "Wotan", em *Civilização em transição*, volume 10 de *Carl Gustav Jung: coletânea de obras*, edição de H. Read, M. Fordham, G. Adler, tradução de R. F. C. Hull e outros (Princeton, Nova Jersey: Imprensa da Universidade de Princeton, 1953–1992). Ver também C. G. Jung, 'Cartas', volume 1, 1906–1950, selecionadas e editadas por G. Adler, com Aniela Jaffe, tradução de R. F. C. Hull e Jane A . Pratt (Princeton, Nova Jersey: Imprensa da Universidade de Princeton, 1973), 1: 211-212. Para a versão de Hauer da controvérsia sobre Ergriffenheit ver Margarete Dierks, *Jakob Wilhelm Hauer 1881–1962. Leben. Werk.Wirkung. Mit Einer Personalbibliographie* (Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1986), 283-299, especialmente 289–293.

Para Scholem, ver sua 'Identifizierung und Distanz'. Adorno oportunamente aplicou a noção de *Ergriffenheit* a Scholem: "A insistência retórica de ser estimulado (*Ergriffenheit*) ameaçou os conteúdos dos objetivos que interessavam em particular a alguém como Scholem, que é estimulado (*ergriffen*) continuamente". 'Grubb an Gershom G. Scholem. Zum 70. Geburtstag: 5 de dezembro de 1967', *Neue Zuricher Zeitung* 136, número 5.199, 3 de dezembro de 1967. Agradeço a Frederike Heuer por sua tradução deste difícil texto.

Para o extensivo uso de Heidegger de *Ergriffenheit/Ergriefer*, ver *O ser e o tempo*, Londres: Editora SCM, 1962, 565, verbete 'seize upon (apoderar-se de). Para o uso na escola Frobenius, ver A . P. Kriel, *O legado de Leo Frobenius* (Fort Hare, África do Sul: Imprensa da Universidade de Fort Hare, 1973), 2-3 e 19. O sucessor de Frobenius, Ad. E. Jensen, também usou fundamentalmente esta ideia em 'Spiel und Ergriffenheit', *Paideuma* 2 (1942): 124–139 e em *Mito e culto entre os povos primitivos* (Chicago: Imprensa da Universidade de Chicago, 1963), 3-4, 53, 56. O uso feito por Frobenius e Jensen foi duramente criticado por Jonathan Z. Smith em 'Não há necessidade de se viajar para a Índia: judaísmo e o estudo da religião', em *Tome o judaísmo como exemplo: em busca de uma comparação das religiões*, edição de Jacob Neusner (Atlanta: Scholars Press, 1992), 224-225, e 'Sagrada persistência' e 'Uma pérola de alto preço', ambos em *Imaginando a religião: desde a Babilônia até Jonestown* (Chicago: Imprensa da Universidade de Chicago, 1988), 42-43 e 96-100, respectivamente.

65 Carta para Zalman Schocken, 1937, citada em Biale, *Gershom Scholem*, 31.

66 'Identifizierung und Distanz', de Scholem, 466-467, imprescindível.

67 'Grup an Gershom Scholem.'

68 'De e' sran à Eranos', em *Cahier l 'Herne Henry Corbin*, edição Christian Jambet (Paris: L'Herne, 1981), 263, ênfase no original.

69 *JJC*, 38.

70 *AI*.

71 Corbin, 'A força da Filosofia tradicional', 15.

72 *J III*, 108 – 109.

73 Muhsin Mahdi, 'Da idade do manuscrito à idade dos livros impressos', em *O livro no mundo islâmico: a palavra escrita e a comunicação no Oriente Médio*, edição George N. Atiyeh (Albany: Imprensa da Universidade do Estado de Nova York e Biblioteca do Congresso, 1995), 67. A observação de Mahdi foi elaborada por Carl Ernst *Guia Shambala para o sufismo* (Boston: Shambala, 1997), 215-220.

74 'Zehn unhistorische Sätze uber Kabbala', de Scholem, em *Gershom Scholem: Judaica 3: Studien zur judischen Mystik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970), 264-272, em 265. Agradeço a Frederike Heuer por sua precisa tradução deste texto sutil. Ver também Schäfer, 'Die Philologie'.

75 Uma comparação completa da teoria do esoterismo em Scholem e em Strauss ainda está por ser feita. Ver, por enquanto, Stephen Smith, 'Gershom Scholem e Leo Strauss: notas sobre um diálogo alemão – judaico', em *Modern Judaism* 13 (1993): 209-229.

76 *OL*, 132.

77 *Iluminação*, tradução de Harry Zohn (Londres: Livros Collins/ Fontana, 1970), 219-255. Corbin, em contraste, usou 'aura' em seu sentido mais tecnicamente ocultista, como aquilo 'que torna possível para um mestre espiritual estabelecer um método de controle pelo qual discriminar entre percepções supra-sensoriais e aquilo que hoje chamaríamos de alucinações'. *MLIS*, 62. Ele começou sua palestra de 1972 em Eranos referindo-se à 'fisiologia do corpo sutil', cada centro do qual tanto se define como 'um profeta do seu ser' e, caracterizado por uma cor, como 'aura', a percepção visionária que revela ao místico o grau de seu avanço no caminho espiritual. *TC*, 1, ênfase no original.

78 'Zehn unhistorische Sätze uber Kabbala', de Scholem, 269.

79 Conclusão do capítulo 1, *MTJM*, 39.

80 *JJC*, 48.

81 'Estrela de David', em *MIJ*, 257.

82 *MTJM*, 350.

83 *OPJM*, 36.

84 *J II*, 308.

85 *OL*, 137.

86 'Da Gnose', de Corbin, 192.

87 *J II* (1 de outubro de 1965), 268, ênfase no original. Ver também 'Discuti a dialética do sagrado e sua morfologia em publicações anteriores'. Prefácio, *HRI* 1, xiii.

88 Ver capítulo 2, 'Cabala Cristã', neste livro.

89 'Mircea Eliade', de Corbin. Os melhores de Eranos aludiram de maneira similar a um privilégio esotérico em suas evocações da grandeza daquela instituição. Gilbert Durand, um participante durante muito tempo de Eranos, disse: Não cabe aqui insistir sobre o papel fundamental – *e discreto, se não secreto!* – que teve esta instituição científica na elaboração do pensamento construtivo de nosso tempo e de nosso futuro científico ou ético próximo. 'Eliade ou l'anthropologie profonde', em *Cahiers de l'Herne Mircea Eliade*, 33-40, em 37-38, imprescindível.

90 Mc Guire, *Bollingen*, 24.

91 Para uma importante discussão sobre "aura" escrita por Scholem já bem no final de sua vida, ver 'Walter Benjamin und Felix Noeggerath', em *Merkur* 393 (fevereiro de 1981): 134-169, em 168 número 30, 350. Ernst Junger elogiou os *Fragments d'un jounal*, de Eliade, de 18 de novembro de 1973, com o seguinte comentário: "aí se encontra indubitavelmente a aura apropriada à sua pessoa e à sua obra (a atmosfera iniciática)", em *Soixante-dix s'efface II journal 1971-1980*, tradução de H. Plard (Paris, Galimard, 1985), 144. Para o uso de 'aura religiosa' feito por Eliade, ver *MDM*, 17, e *SP*, 210 ('o inconsciente tem uma aura religiosa').

Capítulo 2

EM BUSCA DAS ORIGENS DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES: A CABALA CRISTÃ COMO INSPIRAÇÃO E COMO INICIAÇÃO

Somente o poeta consegue reintegrar o mundo que, no mais, se desintegra.
– *Rainier Maria Rilke*

O MITO DA REINTEGRAÇÃO

A palavra *esoterismo* com frequência usada erroneamente, refere-se à necessidade irresistível de expressar a reintegração do ser humano em símbolos.
– *Henry Corbin*

... o objetivo de todo e qualquer símbolo: a reintegração do homem no Todo...
– *Mircea Eliade*

"Em meu livro *Mitul Reintegruarii* (O Mito da Reintegração), fui em busca dos opostos que são encontrados juntos nos ritos primitivos, nos mitos e na metafísica. Devemos voltar a estes problemas mais adiante."[1] Eliade descreveu o panorama de seu livro *Mitul Reintegruarii* em um ensaio eventualmente publicado em inglês sob o título 'Mefistófeles e o Andrógino'.[2] Em outro ensaio extraído de *O Mito da Reintegração*, falou diretamente do conceito de 'reintegração'.

> Encontramos aqui um dos fatores dominantes da vida espiritual inteira dos 'primitivos': o desejo de integrar-se no todo... a reintegração do homem no Cosmo primordial. Além do mais, não é difícil observar que a maioria dos simbolismos que mencionamos nestas notas não tem outra função a não ser *unificar, totalizar*, construir um *centro*... Em todos os lugares, por trás desse simbolismo, encontramos uma tendência à unidade através da reintegração... Esta coincidência de significados no símbolo é expressa de uma maneira melhor quando levamos em conta o objetivo de cada um deles: a reintegração do homem no Todo, (não) a aniquilação da vida e do Cosmo, mas, pelo contrário, a reintegração no Todo.[3]

Eliade usou o termo profusamente em sua carreira, aplicando-o em todos os seus principais interesses: a alquimia, a ioga, o xamanismo e outros assuntos similares.[4] A fonte primordial desse conceito parece ser o *Traité de la réintégration des Êtres créés dans leurs primitives propriétés, vertus et puissance spirituelle divines*, publicado em 1770 por Martines de Pasqually (1725–1774). Martines de Pasqually é mais conhecido atualmente como o mentor de Louis-Claude de Saint-Martin (1743–1803), fundador epônimo da chamada Ordem Martinista.[5] Eliade concisamente identificou seu programa

original:

> Não posso examinar aqui a tese central de Martines de Pasqually; é bastante dizer que, para ele, *o objetivo da iniciação era reintegrar o homem* com seus privilégios adâmicos perdidos, ou seja, recuperar a condição primeva de homens-deuses criados à imagem de Deus.[6]

Henry Corbin também empregou a palavra-chave 'reintegração'.[7] "A palavra *esoterismo*, com frequência usada erroneamente, refere-se à necessidade irresistível de expressar a reintegração do ser humano em símbolos."[8] Corbin e Eliade, na verdade, partilharam uma certa inspiração, se não iniciática, originando-se de Martines de Pasqually e passando por Louis-Claude de Saint-Martin, o *filósofo desconhecido*. Eliade aparentemente extraiu esta conexão em grande parte através de René Guénon (1886–1951), cuja obra ele leu antes da guerra, enquanto a ligação de Corbin com um esoterismo iniciático só surgiu bem tarde em sua vida. De qualquer maneira, ambos estiveram envolvidos com a chamada maçonaria especulativa, por meio de incertos canais de influência.[9] Embora possa parecer intuitivamente improvável para o leitor casual de Gershom Scholem, ele também não deixou de ser tocado pelo mito da reintegração. No final de 1934, Scholem escreveu cartas a Walter Benjamin descrevendo suas leituras da obra de Louis-Claude de Saint-Martin.[10] Lá pelo final da década, ele estava usando a seguinte frase para caracterizar um conceito cabalístico essencial: "Salvação significa, na verdade, nada mais do que recuperação, reintegração do todo original, ou *Tikkun*, para usar o termo hebraico".[11] Scholem novamente traduziu o termo *Tikkun* como *reintegração* em sua palestra em Eranos, em 1955, sobre reencarnação.[12] Alguns anos depois, a completa e reveladora frase *a reintegração de todos os seres* surgiu em uma passagem crucial de um importante discurso que o grande conhecedor da Cabala fez em um encontro que ele presidiu na Associação Internacional de História das Religiões:

> Existe, portanto, *a reintegração de todos os seres* em um estado de paz e de harmonia, mas, na verdade, esta reintegração é muito mais do que uma restauração. Não é o elemento de conservação, que faz uma projeção do passado em direção ao futuro, que dá a ela sua força explosiva; pelo contrário, é a esperança utópica de que a redenção contenha muito mais do que qualquer passado, mesmo que seja qualquer era de ouro.[13]

Scholem emitiu esta fala praticamente ao mesmo tempo em que compunha o verbete sobre Martines de Pasqually para as páginas da nova *Enciclopédia Judaica*. Vale a pena ressaltar esta sincronicidade, visto que Scholem, em seu discurso em Jerusalém, empregou a frase completa de Pasqually, *a reintegração de todos os seres*, cujo título ele citou no artigo da *Enciclopédia Judaica*.

Uma das últimas fases da Cabala Cristã é apresentada no *Tratado da Reintegração dos Seres*, de Martines de Pasqually, que muito influenciou as

correntes teosóficas na França. O bem conhecido místico Louis-Claude de Saint-Martin foi discípulo do autor. Suspeitou-se que o próprio Pasqually, durante sua vida, fosse secretamente judeu, e o conhecimento moderno na verdade estabeleceu que ele era descendente de marranos (judeus convertidos).[14]

O uso por Scholem do termo *tikkun* como *reintegração* sugere uma possibilidade ainda maior, que ele nunca declarou realmente, de que ele pudesse ter aproveitado a própria tradução de Pasqually. Como Kilcher e outros sugerem, isto significaria dizer que Pasqually, versado em Cabala até um ponto que se desconhece, entendeu a frase *a reintegração de todos os seres* como a tradução do termo *tikkun.*[15] Isto pode ser importante, por exemplo, porque se constituiria em mais uma peça de evidência que apoiaria um consenso de que Pasqually não só era judeu de origem, mas também versado em Cabala. A 'Cabala Cristã' nunca foi uma tradição consistentemente cristã, mas, na verdade, tinha se estabelecido por conversas com judeus e cabalistas judeus durante todo o início da era moderna.[16] As primeiras influências sobre a concepção da Cabala de Scholem, como é atualmente de conhecimento geral, incluíram Baader, Schelling e Molitor.[17] Molitor, como cristão cabalista, teve talvez o maior impacto sobre a conceituação da Cabala de Scholem.[18] Além do mais, os maiores conhecedores através de leitura da Cabala da geração anterior à de Scholem foram Adolph Franck e Paul Vulliaud, os quais, em complementação a seus estudos sobre a Cabala Judaica, também escreveram significativos trabalhos sobre a tradição martinista.[19] Os cristãos cabalistas, além disso, legaram não só a Corbin e a Eliade, mas também a Scholem, o conceito da *teosofia*, essencial em sua História das Religiões.[20] A concepção original da Cabala de Scholem, especialmente sua metateoria, foi em certos aspectos mais devida a Schelling, Baader e Molitor do que à própria tradição cabalista. Ele leu inicialmente a Cabala através das lentes da Cabala Cristã. Mais precisamente, ele foi introduzido a ela através das teosofias da Cabala Cristã. Scholem, então, não só seguiu os teosofistas contemporâneos em uma orientação da Cabala Cristã, mas foi ele próprio inspirado originalmente por estas fontes.

"TRADIÇÃO", CABALA CRISTÃ E GERSHOM SCHOLEM

Pelas primeiras palavras que pronunciou em uma palestra em Eranos, Scholem pareceu distanciar-se intencionalmente da tradição viva da Cabala. Começou sua palestra inaugural em Ascona com uma 'história curta mas verdadeira'.

> Em 1924, envolto no modesto manto da filologia e da história moderna, um jovem amigo meu foi a Jerusalém, desejando fazer contato com o grupo de cabalistas que, nos últimos duzentos anos, tem cuidado da tradição esotérica dos judeus orientais. Finalmente ele encontrou um cabalista que lhe disse: "Quero ensinar-lhe a Cabala, mas há uma condição e duvido que você possa satisfazê-la". A

condição, como alguns de meus leitores podem não adivinhar, era a de não fazer nenhuma pergunta.[21]

Este ‘amigo’, obviamente, era o próprio Scholem. Ele estava, naquele contexto, realmente ‘envolto em um modesto manto’ e, portanto, o fato de não contar uma história completamente verdadeira pode indicar que, pelo contrário, ele estava empregando um sentido ‘superior’ de verdade, ou seja, o sentido do mito. Considerando-se que esta anedota abriu uma palestra sobre ‘Cabala e Mito’, isto pode não parecer uma interpretação sem fundamentos. O fato de ele ter começado com uma história já em si significativo, particularmente se levarmos em conta que então ele continuou essas notas introdutórias aceitando a ‘filosofia narrativa’ de Schelling como sua própria definição de mito. É também importante notar que, nesta primeira palestra em Eranos, começou “anunciando” sua rejeição da iniciação de quase meio século antes. A ‘história verdadeira’ de Scholem, com sua complexidade caracteristicamente atenuada, expressou com muita eficácia seu relacionamento paradoxal com a tradição iniciática da Cabala.

Scholem contou à sua primeira platéia em Eranos, em resumo, que tinha rejeitado a iniciação direta. Confessou, na verdade, que não era iniciado diretamente nos mistérios da Cabala.[22] Dada a profundidade da base que Eliade tinha nos ensinamentos de Guénon e a retórica esotérica cada vez mais elevada de Corbin, Scholem dificilmente pareceria se encaixar neste quadro. Esta aparente falta de adequação é precisamente o que torna tão notavelmente iluminado o seu esoterismo quando é feita do mesmo uma releitura à luz do que agora sabemos a respeito de Corbin e Eliade. ‘Tradição’, conforme o entendimento de Scholem, não está muito longe do conceito de Eliade como poderia parecer. Tem-se discutido muito plausivelmente que ‘tradição’, o conceito como é usado nos círculos guenonistas, foi empregada pela primeira vez por Molitor como uma tradução de Cabala.[23] O uso de Scholem para o termo ‘tradição’ deriva claramente de Molitor, ao passo que o uso do termo por Eliade deriva de Guénon que por sua vez, parece basear-se em uma trajetória martinista. Uma origem comum na Cabala Cristã desta trajetória é indubitável. Tudo isto pode parecer não muito familiar, talvez, para muitos leitores de tais ensaios clássicos, como ‘Revelação e tradição como categorias religiosas no judaísmo’, de Scholem, originalmente publicado no *Eranos-Jahrbuch* em 1962, ou em ‘Crise da tradição no messianismo judeu’, do *Eranos-Jahrbuch* em 1968. O primeiro, de fato, começa com uma longa citação de Molitor; o último termina com versos de Goethe.

Pode-se com razoabilidade concluir que o uso da categoria ‘tradição’ em Scholem, como a ‘sociedade tradicional’ em Eliade, compartilha uma fonte no uso do Cabalismo Cristão. Scholem insistiu que, no seu tempo, não havia

nenhum misticismo vivo, autêntico no mundo contemporâneo.[24] Embora devesse ser, portanto, patentemente absurdo considerar Scholem um cabalista cristão 'iniciado' ou 'praticante', não é totalmente implausível em face disto ler seus conceitos estruturais da Cabala como tendo inspiração cabalística cristã. O reconhecimento, durante toda a sua vida, de seu débito em relação a Molitor, diz o mesmo a respeito disto. Era um débito literário, para ser seguro, se não uma iniciação de acordo com as regras.

O 'BATISMO PELO INTELECTO' DE ELIADE

Sabe-se que Mircea Eliade insiste na necessidade, para o homem de hoje, de passar pelos livros, pela cultura, se quiser se iniciar.
– *Antoine Faivre*

Mircea Eliade começou sua carreira na América do Norte, como se pode verificar, com as palestras sobre Haskell na Universidade de Chicago, publicadas como *Ritos e Símbolos da Iniciação*.[25] Entretanto, foi somente em seus diários que ele foi um pouco mais explícito a respeito de suas conexões com iniciação. "*Nota*: Sinto que, na doutrina e nos rituais da iniciação, descobri a única possibilidade de defender-me do terror da história e dos desejos coletivos."[26] Certa vez, Eliade fez uma palestra, "Iniciação e o Mundo Moderno", diante de uma audiência de maçons.[27] Esta palestra é muito importante na obra de Eliade, e a forma de sua publicação é ainda mais reveladora. O primeiro volume do jornal maçônico *Travaux de Villard de Honnecourt*, lançado com sua palestra, apresenta a mesma cercada de introduções e de entrevistas.[28] Existe muito a ser inferido aqui com relação à sua íntima associação com a prática iniciatória e com os praticantes.[29] A palestra de Eliade, por exemplo, foi seguida por uma entrevista em que o mesmo foi convidado a fazer uma elaboração sobre seus temas. Várias características interessantes desta palestra e da entrevista apresentam-se por si mesmas. Primeiro, é uma versão de uma palestra que ele tinha dado e publicado em diversas outras ocasiões.[30] Cada versão contém elementos, parágrafos inteiros das outras, mas, por outro lado, são completamente distintas. A versão no jornal *Travaux de Villard de Honnecourt* parece, quase com certeza, planejada para seu público. Especificamente, Eliade devotou quase a primeira parte completa desta palestra às tradições iniciatórias judaicas e judaico-cristãs, as quais, conforme dizia ele, bebiam da fonte do gnosticismo, bem como das subsequentes tradições esotéricas do judaísmo e da cristandade. É praticamente certo que estas reivindicações foram favorecidas no foro maçônico em que ele foi o honrado palestrante. Esta interpretação é confirmada por sua conclusão, em que ele sublinha a dimensão iniciatória da *leitura* (initiation livresque) no mundo moderno:

Pela perspectiva deste novo modelo de iniciação, a transmissão das doutrinas esotéricas não implica mais uma 'cadeia iniciática'; o texto sagrado pode ser esquecido durante séculos; basta que seja redescoberto por um leitor competente para que sua mensagem se torne novamente inteligível e atual.31

Sem dúvida, Eliade ocultou, ou *camuflou*, para usar seu termo preferido, muitas dessas relações esotéricas.32 Cabe aqui um exemplo. Em um ensaio de 1979 dedicado a A. K. Coomaraswamy e a Corbin, publicado em seu próprio jornal, *História das Religiões*, Eliade falou do interesse de Corbin em organizações secretas (que Corbin chamava de *chevalrie spirituelle*).33 Eliade continuou, observando que Corbin

... pensava que estudiosos e filósofos que não compartilham da falácia (do reducionismo) deviam abandonar suas posições subalternas ansiosamente aceitas na academia contemporânea e rebelar-se contra a ditadura acadêmica e cultural do 'cienticismo', 'historicismo' e 'sociologismo'. Desta maneira, deveriam agrupar-se e constituir, não um novo tipo de 'Sociedade Teosófica', mas um novo tipo de universidade. Por este motivo, e *com a colaboração de mais ou menos trinta professores universitários*, Corbin fundou, em 1974, o Centre International de Recherche Spirituelle Comparée (Universidade de Saint-Jean de Jerusalém). *Seguindo o modelo de Eranos*, os artigos eram publicados anualmente.34

O que Eliade não diz é que ele mesmo era um desses trinta professores universitários. Em 8 de julho de 1975, Eliade publicou o seguinte no seu jornal:

Jantamos na casa de Corbin. Henry está plenamente satisfeito com o resultado da série de palestras que foram realizadas na Universidade de São João de Jerusalém. *Mesmo sendo um dos membros fundadores*, foi impossível para mim concordar com esse colóquio, mas compartilhei de sua alegria em ver realizado finalmente um de seus maiores desejos, ou seja, o de conseguir reunir um grupo de estudiosos, teólogos e filósofos pertencentes às três tradições que tratam da Bíblia, formando uma espécie de círculo hermético diante de uma platéia, restrita, *obviamente, a uma elite*.35

Vai além dos propósitos atuais documentar em detalhe os muitos exemplos disponíveis deste tipo de inconsistência intencional nas declarações de Eliade com relação a grupos iniciáticos contemporâneos.36 Antoine Faivre, um dos outros trinta fundadores, fala explicitamente do enfoque especial de Eliade sobre iniciação:

Estamos condenados, observa Mircea Eliade, a aprender sobre a vida espiritual e a acordar para a mesma através de livros. A erudição é o 'batismo através do Intelecto". Mircea Eliade mostra como o próprio profano reflete o mítico e, integrando a poesia em seu projeto científico, ele faz sentirmos a natureza e as exigências de uma busca que adequadamente pode ser chamada de tradicional. A exegese de Ananda Coomaraswamy, Mircea Eliade, Henry Corbin e Seyyed H. Nasr começa com a noção da *filosofia – teosofia – perene*, e é a isto que sua hermenêutica sempre retorna. Nenhum deles, no entanto, negligencia a erudição, o aparato crítico, ou o instrumental histórico e filosófico que constitui um aspecto específico da modernidade. Com eles, o estudo universitário torna-se auxiliar, indispensável atualmente, da Tradição, de que eles tratam tanto como sábios quanto como filósofos.37

As relações entre Faivre e Eliade eram recíprocas. Na revisão feita por Eliade da edição de Faivre, ele conclui que "tais contribuições ilustram admiravelmente a

importância cultural de desvendar a 'história secreta' da era pós-iluminismo."[38] Uma vez compreendidos os comprometimentos não manifestos de Eliade com esta 'história secreta', determinados aspectos de seu projeto do 'Novo Humanismo', que deveria ser a História das Religiões, tornam-se mais claros.

Como último exemplo, Eliade revisou a antologia de palestras em Eranos de Scholem, *A respeito da Cabala e seu simbolismo*. Eliade aqui interpretou Cabala como 'Cristianismo cósmico'. Ele conclui com este parágrafo, que parece ser um *non sequitur*. "Pico della Mirandola não era somente um grande erudito, mas também um cristão bom e sincero; ele sabe com certeza o que estava procurando ao aprender hebraico e tentar decifrar e dominar a *Magia et Caballa*."[39] Uma breve revisão da eterna fascinação de Eliade pela Cabala Cristã explica este comentário. O ilustre erudito romeno discursou entusiasticamente a respeito da Cabala Cristã quando tinha vinte anos de idade e, mais tarde, referiu-se com frequência a esses estudos como a origem do ímpeto que o levou à sua famosa estada na Índia. Eliade gabou-se disto em seus artigos de 1957.[40] Em 1964, escreveu de maneira semelhante a respeito do "Anseio do homem da Renascença por uma revelação primordial", que podia incluir não só Moisés e a *Cabala*, mas também Platão e, acima de tudo e mais antigas ainda, as misteriosas religiões do Egito e da Pérsia, uma busca de uma religião universal, mítica que atravessasse a história."[41]

Em entrevistas em 1978, o historiador das religiões mais uma vez articulou sua excitação a respeito da ideia da Cabala Cristã. "Fiquei igualmente impressionado com o fato de que Pico conhecia as traduções de Ficino destes textos e que ele soubesse hebraico, não somente para compreender melhor o Velho Testamento, mas, acima de tudo, para entender a Cabala."[42] Finalmente, na última entrevista que concedeu poucos meses antes de sua morte em 1986, Eliade reiterou esta visão do seu passado com saudade:

> Eu queria acrescentar alguma coisa ao entendimento da cultura ocidental, fazer o que (Giovanni) Pico della Mirandola fez na Renascença, quando ele aprendeu hebraico e estudou a Cabala, e pensei que alguém poderia ir ainda mais longe, sem parar na Cabala e em Zarathustra.[43]

RÉNÉ GUÉNON E MIRCEA ELIADE

> O único e final objetivo da iniciação é a reintegração dos sub-múltiplos na Unidade Divina.
> – *Stanislas de Guaïta*

"Reintegração", portanto, era um termo técnico usado por Martines de Pasqually e por Louis-Claude de Saint-Martin, por um dos iniciadores de Guénon no martinismo, Stanislas de Guaïta, e eventualmente pelo próprio Guénon. É atualmente um lugar comum histórico o fato de que esta 'contra-revolução' tenha tido um forte impacto na vida cultural francesa subsequente.[44]

Eliade chamou de ‘reintegração’ a coincidência de opostos, um uso explicitamente mantido por René Guénon (1886_1951), fundador da chamada escola tradicionalista.[45] Guénon emergiu no fim de século na França, em meio à maçonaria, ao martinismo, ao templarismo e ao iluminismo, para estabelecer aquilo que veio a ser conhecido como tradicionalismo. Guénon, na sua juventude, tornou-se um martinista iniciado. No período entre 1906 e 1912 associou-se às lojas martinistas estabelecidas por Papus (Dr. Gérard Encausse, 1865_1916).[46] Papus fundou o Conselho Supremo da Ordem Martinista em 1891.[47] Um iniciador de Guénon, Stanislas de Guaïta (1861_1897) chefiou a Ordem Cabalística da Rosacruz (Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix).[48] Um ‘revigoramento’ subsequente da Ordem do Templo, conseguido por diversos membros da ordem martinista, foi conduzido por Guénon em 1908.[49]

Eliade destacou-se longe deste meio e deu pouca atenção a esta dimensão de seu programa durante sua vivência americana. Seu interesse nas ciências ocultas, contudo, durou a vida inteira. Ele tinha escrito um artigo apreciando “O valor do ocultismo na cultura contemporânea”, de Julius Evola, já em 1927 e publicou *Ocultismo, Bruxaria e Modismos culturais* em 1976. Nos anos trinta, como comentou seu biógrafo, “é evidente que Eliade deseja associar-se metodologicamente (Oliver Leroy, Guénon, Evola e Coomaraswamy)”.[50] Além disso, em uma coletânea intitulada *Fragmentarium*, publicada nos anos trinta, Eliade elogiou Guénon por seu inequívoco desprezo *(mépris)* em relação ao mundo moderno, proclamando que *ele é um verdadeiro mestre (il est un vrai maître):*

> É isto que pensam hoje talvez as pessoas mais inteligentes deste século. Entre estes não podemos deixar de nomear René Guénon, em quem, entre outros numerosos ilustres, se concentrou uma capacidade enorme de criticar, em bloco, o mundo moderno. Não penso que já tenha existido qualquer outra pessoa que tenha criticado sua época tão categoricamente quanto este prodigioso René Guénon. No entanto, jamais deixa transparecer em sua crítica compacta, olímpica, qualquer traço de cólera, qualquer vestígio de irritação, qualquer sombra de melancolia. *Ele é um verdadeiro mestre*.[51])

Mac Linscott Ricketts, biógrafo do jovem Eliade, mostrou diversas vezes que “obras de Coomaraswamy, Mus, Guénon e Evola tiveram um impacto decisivo na metodologia e no vocabulário de Eliade no final da década de trinta.”[52] Lembrando-se de seu primeiro encontro com Evola em 1937, Eliade parecia equivocado. “Admirei sua inteligência e, ainda mais, a densidade e clareza de seu discurso. Como René Guénon, Evola levantou a ideia de uma ‘tradição primordial’, em cuja existência eu não conseguia acreditar; eu desconfiava de sua característica artificial e anti-histórica.”[53] Uma leitura mais profunda deste trecho, analisando todo o seu significado, mostra contudo que a diferença entre eles era de grau e não de espécie. Por um lado, Eliade confirmou o

tradicionalismo de seu amigo italiano. “De um certo ponto de vista, ou seja, de uma tradição exemplar, anti-histórica, ele estava certo.” A diferença entre eles, continuou Eliade, era que ele, diferentemente de Evola, não estava perdendo a esperança; pelo contrário, ele continuou a tratar da cultura, mesmo quando já estava em idade crepuscular.” Em julho de 1974, Eliade dedicou quase duas páginas de seu jornal para refletir sobre a morte de Evola. Aqui, novamente ele afirma o mesmo ponto que já tinha tratado em *Autobiografia*, não que Evola estivesse errado, mas simplesmente que ambos escreveram para públicos diferentes. “Os livros que escrevi são dirigidos ao público de hoje. Diferentemente de Guénon e seus competidores, creio que não tenho nada a escrever que seja dirigido especificamente a eles.”[54] Esses dois artigos finais de Eliade a respeito de Evola mostram o idêntico ponto de vista de Eliade a respeito de sua relação com o tradicionalismo de Evola: “Os ‘tradicionalistas’ como Evola e Guénon não estavam errados, mas ele simplesmente não quis limitar seu público a seus grupos de iniciados apenas. Outro artigo em seu jornal parece esclarecer sua atitude em relação a Guénon. No final de 1977, Eliade comentou sucintamente que “René Guénon acabou descobrindo, bem tarde na sua vida, as *verdadeiras* fontes orientais e ocidentais das tradições esotéricas e, acima de tudo, entendeu seu significado.”[55]

Quando Eliade publicamente entrou em atrito com a *philosophia perennis* (filosofia perene) de Guénon em sua palestra sobre Freud em 1974, ele pareceu colocar como contraponto um ‘esoterista’ pessimista a ‘ocultistas’ otimistas, explicitamente definindo estes termos como “dois entendimentos opostos da tradição ocultista.”[56] É necessário prestar mais atenção a este ensaio, *O oculto e o mundo Moderno*, para ver por que esta ‘oposição’ entre ‘esotérico’ e ‘oculto’ era outro exemplo de sua camuflagem a respeito de suas fontes. Eliade se divertiu muito com a ideia bem-humorada desta palestra: a vigésima-primeira palestra anual no Memorial Freud, inicialmente publicada no *Jornal da Associação da Filadélfia de Psicanálise*.[57] Ele esclarece sua terminologia: “Esta diferenciação [entre ‘esotérico’ e ‘oculto’] é importante e nos ajuda a entender os *papéis paralelos* de ocultismo e esoterismo nos tempos modernos” (enfaticamente). O tratamento de Guénon é esclarecedor aqui:

> ... neste livro cheio de conhecimento e brilhantemente escrito; o mais importante e mais representativo do esoterismo contemporâneo e mais significativo do que os pontos de vista racionalistas; apressamo-nos a acrescentar que a doutrina de Guénon é *consideravelmente mais rigorosa e mais irrefutável do que a dos ocultistas e herméticos dos séculos dezenove e vinte*.[58]

Desde os anos cinquenta, Evola e Guénon têm sido os principais teóricos do antimodernismo revolucionário do tradicionalismo.[59] Junto com Eliade, eles se esforçaram em se distinguir do ‘mero’ ocultismo: seus esforços foram (conforme

as palavras de Guénon) estabelecer a si mesmos como a verdadeira elite, em oposição à pseudo-elite dos ocultistas. Guénon, Evola e Eliade, todos brincaram com a Teosofia e a magia até os anos vinte, e todos os três eventualmente se fixaram no tradicionalismo como um elitismo mais exaltado, por volta dos anos trinta. O resultado foi que as principais obras filosóficas deles – a *Revolta contra o Mundo Moderno*, de Evola, *Crise do Mundo Moderno*, de Guénon, e *Cosmos e História*, de Eliade – todas são trabalhos anti-históricos que usam a história mundial, especialmente a teoria dos ciclos mundiais, para condenar o momento presente como uma *Kali Yuga*, o momento menos compreensível da história cósmica. Este pessimismo planetário atingiu um nível de uma catástrofe cósmica. Eliade abraçou esta ideia, com referência ao que disse Guénon: "A era pós-histórica está se desenrolando sob o signo do pessimismo".60

Eliade, então, juntou-se a Guénon e a Evola nos anos vinte e trinta, como tradicionalistas que "pertenciam à mesma comunidade internacional de eruditos dedicados ao estudo e à interpretação de todos os aspectos das realidades religiosas".61 Guénon e Evola escreveram suas obras clássicas sobre ameaças observadas ao chamado mundo tradicional nos anos vinte e trinta, Eliade nos anos quarenta. Em nenhum ponto Eliade rejeita o diagnóstico do perigo levantado por seus colegas tradicionalistas fora da academia. A evidência sugere, portanto, que Eliade não discordou deles sobre este ponto. Evidência originada de dentro do mundo iniciático confirma esta impressão. Certamente, como disse ele em uma carta de 26 de setembro de 1949, Guénon via Eliade como uma espécie de companheiro de viagem:

> Já que você fala a respeito de Eliade, eu já fiz uma revisão de diversas obras dele, livros e artigos... Você poderá notar que eu o trato com mais cuidado e que tento, acima de tudo, referir-me ao que é bom; ... ele está basicamente muito próximo das ideias tradicionais, mas não se atreve a demonstrar isto em seus escritos, visto que ele teme colidir com opiniões oficialmente aceitas; isto produz uma confusão infeliz... mas esperamos, no entanto, que um pouco de coragem o ajude a ser um pouco menos tímido.62

No capítulo sobre silêncio e segredo em *The Hermetic Tradition*, Julius Evola, seguidor de Guénon e amigo e colega de Eliade, identificou 'símbolos de *uma reintegração espiritual*.63 A posição de Guénon é conhecida algumas vezes como 'integralista' e assim foi considerada por Evola.64 Em resumo, reintegração era um termo técnico no léxico de Guénon, como já era no vocabulário martinista mais antigo. Em 1935, Evola identificou *reintegração* como a própria 'contra-revolução' em oposição à modernidade catalisada por seu mestre Guénon:

> ... uma *autêntica contra-revolução* que começa a predominar e a dar uma direção, em diversos países, a amplos segmentos das novas gerações. Seria interessante determinar até que ponto e de que forma estas correntes, que são *radicalmente opostas à democracia e ao socialismo*... podem

> proporcionar o fundamento superior necessário para começar a *árdua tarefa da reintegração no senso indicado por Guénon* e, por conseguinte, realizar um trabalho baseado em características metafísicas, transcendentais, éticas e sociais.65

À luz do núcleo contra-revolucionário à 'Tradição' de Guénon, o leitor não deve ficar surpreso ao encontrar Eliade empregando 'reintegração' para descrever (e endossar) um programa político-cultural ostensivamente original:

> A missão civilizadora da cristandade foi notável. *Cristianizar a herança religiosa da antiga Europa não só purificou esta última, mas também levou para uma nova distribuição espiritual da humanidade todos aqueles que mereciam ser 'salvos'* das antigas práticas, crenças e esperanças do homem pré-cristão; a cristianização das camadas mais pobres da Europa foi afetada graças, acima de tudo, às Imagens: por toda parte elas foram redescobertas e só precisaram ser *revalorizadas, reintegradas e receber novos nomes*.66

Eliade acrescentou que 'toda reintegração é uma totalização'.67 Esta totalização, por definição, patentemente não exclui a dimensão política da existência social. "Reintegração" foi usada pelos tradicionalistas seguidores de Guénon para referir-se, em um nível, aos processos básicos de retorno a uma condição primordial.68 De fato, o próprio Guénon usou o termo para referir-se a esse processo na Cabala. Ele fez isto, sugestivamente, ao apontar que a palavra hebraica Kabbalah significa 'tradição' e que a 'reintegração' conjeturada por Pasqually apontava em direção aos *Pardes* edênicos da Cabala.69 'Reintegração', para o tradicionalismo de Guénon, podia ser usado em um senso cabalístico, mas também em um senso político.70 Eliade usou o termo em ambos os sentidos.71

Corbin e o Templo Ressurgido

> ... o iniciado, que teve a experimentação dos mistérios, é o verdadeiro conhecedor.
> – *Mircea Eliade* 72

Do trio da História das Religiões, Corbin foi o único cujo cabalismo cristão era explícito, tanto em suas próprias declarações quanto nas de seus colegas. A forma que assumiu, na última década de sua vida, foi uma maçonaria especulativa bem explícita.73 A primeira palestra de Corbin em Eranos foi sobre iniciação.74 Gibert Durand, um discípulo apaixonado de Corbin, após a carreira do mesmo em Eranos, tornou memoráveis a maçonaria e o templarismo de Corbin, com detalhada referência à iniciação e ao rito escocês retificado. Ele introduziu sua homenagem à maçonaria da seguinte forma:

> *Henry Corbin, porque, entre nós, era considerado mais do que seu título,* merecia a homenagem de Villard de Honnecourt, onde era membro de honra.75

No decorrer desse ensaio, Durand revela que Corbin experimentou seu próprio 'período de Pentecostes' – presumivelmente uma espécie de transfiguração – enquanto estava em peregrinação pela Escócia em julho de 1978.76

O rito escocês retificado buscou inspiração em Pasqually. Seus ensinamentos levaram à noção talvez mais essencial para a Cabala Cristã, a ideia de que abraçar a Cabala leva ao ‘verdadeiro judaísmo’. Como diz Christopher McIntosh,

> Pasqually acreditava que a tradição judaica tinha sido pervertida por seus praticantes ortodoxos, mas certos ‘verdadeiros judeus’ preservaram sua pureza. Obviamente ele acreditava que sua ordem estava, de certa maneira, ajudando a restaurar o verdadeiro judaísmo, aí talvez referindo-se à Cabala.77

Saint-Martin, como discípulo iniciado de Pasqually, elaborou este filo-semitismo místico:

> Se o povo judeu foi o depositário de tais instruções, se possuiu um templo que parece ser o hieroglifo universal, se aqueles que aí desempenharam as funções nos são anunciados como depositários das leis do culto e operarem realmente todos os fatos pelos quais demonstrei que a fonte está no homem, é provável que esse povo judeu seja de fato o escolhido pela Suprema Sabedoria para servir de símbolo para a posteridade do homem.78

Estas passagens iluminam as declarações cada vez mais explícitas referentes à Cabala Cristã feitas por Corbin nos estimulantes últimos anos de sua vida:

> Ainda mais, haveria numerosos neognósticos de origem judaica e neognósticos cristãos, mas eles teriam um mesmo ponto de vista, mais secreto que todos os outros, sem dúvida, porque não veriam nada além de uma *espécie de reconversão do cristianismo às suas origens, isto é, ao judaísmo*.79

Corbin então tornou esta ideia ainda mais clara, dentro dos limites de sua ‘arte de escrever’, o que induziu esta necessária reconversão ao judaísmo: “isto é o que, em outro lugar, chamamos de ‘o paradoxo do monoteísmo’ e é um tema constante em *todas aquelas doutrinas nas religiões do livro que estão, de um modo ou outro, relacionadas com a Cabala*.”80 A reviravolta da ênfase convencional de Corbin nesta última sentença deveria ser notada: as religiões abrâmicas relacionam-se com a Cabala e não o contrário. O que estas religiões têm em comum não é uma história, um ancestral comum em Abraão ou uma herança partilhada em ensinamentos éticos. Sua unidade deve ser encontrada na sua relação com a Cabala.

A Cabala Cristã e as Origens da História das Religiões

> ... quantos caminhos secretos, subterrâneos, iria eu descobrir entre a minha paixão pela Renascença italiana e minha vocação de orientalista.
> – *Mircea Eliade*

Em resumo, a Cabala Cristã trouxe termos essenciais, inclusive ‘reintegração’, ‘tradição’ e ‘teosofia’ e uma inspiração de formação intelectual para Scholem; Eliade pode ter sido ou não um iniciado, mas certamente conviveu intimamente

com iniciados (Evola, Guénon, Corbin, para citar alguns deles); e Corbin com certeza abraçou plenamente as tradições de iniciação, mesmo que só nos últimos anos de sua vida. Juntos, eles acharam inspiração naquelas ciências esotéricas ocidentais originadas de Jacob Boehme através de seus descendentes espirituais Pasqually, Saint-Martin, Schelling, Molitor e von Baader. Scholem direcionou sua inspiração filosófica partindo de seus primeiros estudos desses pensadores, enquanto Eliade, praticamente ao mesmo tempo, nos anos trinta, escreveu sua dissertação sobre as origens deste fenômeno durante o Renascimento em Florença. Eventualmente, as íntimas relações de Corbin com esta mesma tradição tornaram-se explícitas na última década de sua consagrada carreira. Corbin, impassivelmente, e Eliade, obliquamente ao máximo, apresentavam-se como herdeiros espirituais – iniciados? – da mesma 'tradição'. Scholem, enfaticamente, não fez isto; entretanto, como em tantos outros setores de sua mente profundamente multidimensional, aqui também permaneceu dialético (como diria ele), aberto à conversação com esta 'tradição' (como diríamos nós). Talvez aqui, tão importante quanto tudo que consegui identificar, descobrimos um contexto intelectual para a História das Religiões como a conceberam, um contexto até então não percebido. A História das Religiões em sua concepção funcionava como uma espécie de Cabala Cristã.

É útil, portanto, refletir sobre as razões desta convergência de interesses. A Cabala Cristã, como se pode questionar, foi um esforço notável e original, no início da modernidade, para tratar da questão emergente da pluralidade religiosa. Não havia apenas uma revelação, mas muitas delas e, ao contrário, não havia muitas verdades, mas apenas uma fonte original de verdade (*prisca theologia*). A multiplicidade religiosa, por qualquer definição, era a realidade social que correspondia à Cabala Cristã. O esoterismo, que até então posicionava-se como uma unidade transcendente às religiões do mundo, está ligado, deste ponto de vista, historicamente falando, ao surgimento da religião comparada. Ambos buscaram soluções para o problema da diversificação de revelações.

É neste contexto que uma das aparentes anomalias em qualquer posicionamento importante do grupo formado por Scholem–Eliade–Corbin pode ser esclarecida. Scholem, que pode parecer o menos provável do trio a estar bem caracterizado desta maneira, na verdade pode ser o caso mais forte. Ou seja, sua teoria sabatiana era uma peça com uma teoria de iluminação. E esta teoria era, o que é mais importante, baseada na suposta apostasia de sua figura central. Em outras palavras, a condição de dispersão do judeu no mundo moderno foi simbolizada dramaticamente neste exemplar trágico. Essa identidade dual deveria ser tanto judia e *até o ponto em que uma pessoa consiga 'assimilar' cultura geral* não-judia, *ao mesmo tempo*.[81] A carreira de Scholem centrou-se

em Sabbatai Zevi, um líder do mundo judeu que tinha se convertido ao islamismo. Esse estudioso de Cabala nunca se cansou de ressaltar a importância deste fato espantoso. A Cabala Cristã explicitamente tentou uma certa religião transreligiosa. A própria designação de 'Cabala Cristã', no final de contas, implica uma revisão dos limites tradicionais entre o judaísmo e o cristianismo. Franz von Baader portanto podia afirmar que Pasqually era judeu e cristão *ao mesmo tempo*.[82] Através da Cabala Cristã, os indivíduos podiam ser verdadeiramente judeus sem ter essa etnia nem ser praticantes.

Pela perspectiva da Cabala Cristã, todas as pessoas religiosas, não apenas os judeus, estavam nesse mesmo barco moderno, pelo menos no que se refere a sua identidade básica em um sistema de fé abrâmica. Aqui atingimos uma convergência com a origem da História das Religiões. Um iniciador do estudo das religiões comparadas do século dezenove, Max Muller, sugeriu com grande sucesso que "conhecer uma é conhecer nenhuma" _ e ele estava certo, pelo menos no seguinte sentido: a preponderância dos povos religiosos não precisa necessariamente prender-se à categoria *religiões*: o crente do local por si só conhece religião no singular. Pelo contrário, não pode haver conhecimento de religião, no singular, na vida comum, vindo de 'religionistas'; estudantes críticos de religião que teorizam a respeito de 'religião' só podem conhecê-la no plural, *religões*. A História das Religiões era inclinada aos paradoxos, talvez por causa da não existência de *religiões* no mundo real. Em outras palavras, sua ideia geral de *religiões* pode não representar a realidade da *religião* conforme é praticada na maioria dos lugares, na maior parte do tempo. Neste aspecto, tais raízes esotéricas da 'religião comparativa' como as da Cabala Cristã se tornam mais significativas. A suposição de uma essência comum para a expressão e a experiência religiosa foi pioneira, pelo menos em parte, nesses círculos esotéricos.

Seja como inspiração ou como iniciação, então, a Cabala Cristã não pode ser deixada de lado em qualquer entendimento completo da ascensão (e declínio) da História das Religiões. Se existe uma 'história não contada' no atual projeto, ela pode ser encontrada nas fontes comuns da Cabala Cristã a que recorreram Scholem, Corbin e Eliade.[83] Esta é uma história não contada ainda nos estudos. Eliade aludiu a ela em termos de uma 'história secreta' de nossa era.[84] Não precisamos mistificar esta história para podermos estudá-la com seriedade. É a história do pensamento sobre religião que parte do fato de ser numeroso religiosamente – e parte daí para defender-se contra esse mesmo fato, inevitavelmente procedendo assim através das muitas maneiras pelas quais esse fato se apresenta. Este *desdobramento,* em que o pensador imaginariamente projeta condições sociais pluralistas externas em uma perfeição unificadora, em

uma teofania singular acessível como símbolos, rompe uma relação sem problemas com a crença e a prática do dia-a-dia. Assim busca, fora desta ruptura originária, uma religião que resista à mesma. Tal reintegração é encontrada na 'vida oculta' que é a verdadeira 'Tradição', na história teosófica de *religião após religião*.

1 *PCR*, 146, citando nesta conexão "Cosmical Homology and Yoga", *PCR*, 147. De maneira similar, cita *Mitul* sobre a androginização, *PCR*, 425.

2 *TO*, 80.

3 *SSA*; 139–141, ênfase no original.

4 Uma lista parcial inclui *SSA*, 139–141; CH, 153; *Yoga*, ("Reintegration and Freedom – Reintegração e liberdade"), 95–100, 124; *SP*, 213; *Q*, 125; *PCR*, ("Orgy and Reintegration"), 358–359, 417, 421; IS, 89; TO, 80, 103.

5 *Traité de la reintégration* foi publicado em uma edição acessível pela primeira vez, depois de mais de dois séculos após ter sido escrito. Ver a edição de Robert Amadou (Paris: R. Dumas, 1974). Não fica claro de onde os fundadores do 'martinismo' tiraram esse nome, embora o mesmo seja comumente atribuído a Saint-Martin.

6 *OWCF*, 50, imprescindível.

7 *MLIS*, 47–48. Corbin dedica-se a manter uma discussão aqui sobre o que ele chama, com Eliade, 'mitos de reintegração'. Ver especialmente 47–48.

8 Idem, 48.

9 É interessante notar que, das três cartas de Eliade para Corbin publicadas no volume do *Cahier de l'Herne* dedicado a Corbin, duas utilizam a noção de reintegração. *Cahier de l'Herne Henry Corbin*, 325–327.

10 Ver *Correspondência*, 143 de 20 de setembro de 1934. Um mês mais tarde Scholem ainda estava lendo Saint-Martin. Ver 147.

11 *MTJM*, 268. Na página seguinte, Scholem caracteriza a Cabala Luriânica com a frase 'processo teogônico', tirada da fase 'teosófica', uma das últimas de Schelling.

12 *MSG*, 240.

13 Scholem, 'Opening Address', em *Tipos de Redenção: Contribuições para o tema do Estudo – Conferência realizado em Jerusalém, de 14 a 19 de julho de 1968* (Leiden: E. J. Brill, 1970), 1–12, em 12.

14 *Cabala*, 200–201.

15 Um ponto levantado por Andreas B. Kilcher, *Die Sprachtheorie der Kabbala als Ästhetisches Paradigma: Die Konstruktion einer ästetischen Kabbala seit der Fruhen Neuzeit* (Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 1998), 208–209 n. 41.

16 Outro exemplo seria Abraham Yagel, que se sentiu livre para citar um cabalista cristão como Cornelius Agrippa. Ver Anne Oravetz, 'Criticando as tradições: o misticismo da visão apocalítica de Abraham Yagel' (tese para senior, Reed College, 1998). Um estudo das interações entre os cabalistas judeus e cristãos ainda está para ser desenvolvido.

17 Ver Lluís Duch, 'Retauracionismo católico alemán de entreguerras (1918–1939)', *Cristianesimo nella storia* (1991) 639–682, especialmente 643–646, sobre a política de Von Baader e sua recepção na Alemanha nos anos em que Corbin e Scholem também abraçavam suas ideias. A recepção das ideias de

Von Baader, ainda que não na escala do ressurgimento contemporâneo de Schelling, certamente foi registrada em círculos com os quais Scholem e Corbin eram familiarizados. Teses foram escritas sobre Von Baader na Alemanha, República de Weimar, por David Baumgardt, Leo Lowenthal (em cuja tese, publicada em 1923, reeditada em 1966–67, ver Löwy, *Redemption and Utopia*, e Fritz Lieb. Sobre a recepção de Von Baader, ver Löwy, *Redemption and Utopia*, 67–69. Von Baader também usou o termo 'reintegração'. Ver Eliade, *TO*, 102.

18 Christoph Schulte, 'Die Buchstaben haben... ihre Wurzeln oben. Scholem und Molitor', em *Kabbala und Romantik,* edição de Eveline Goodman-Than, Gerd Mattenklott e Christoph Schulte (Tubingen: Max Niemeyer Verlag, 1994), 143–164. Molitor fez muitas reivindicações sobre o que ele próprio denominava *Cabala Cristã*. Ver reveladoras seleções em Gérard van Rijnberk, *Martines de Pasqually: Um taumaturgo no século XVIII,* volume 3 (reedição, Hildesheim: George Olms Verlag, 1982), 64–66.

19 Adolphe Franck, *A filosofia mística no fim do século XVIII* (Paris, 1866) e Paul Vulliaud, *La Kabbale juive: histoire et doctrine _ essai critique* (Paris: E. Nourry, 1923). Scholem fez a revisão da tradução parcial do *Zohar,* feita por Vulliaud. Ver 'Uebersetzung des Sifra Di-Zeniutha aus dem Sohar und andere neuere Literatur zur Geschichte der Kabbala', de Vulliaud, *Monatsschrift fur die Wissenschaft des Judentums* 75 (1931) 347– 362, 444–455. Eliade visitou a casa de Vulliaud em 6 de abril de 1946 e, em 1951, escreveu um prefácio para seu livro póstumo, *La Fin du monde* Ver *J I*, 16, 147 e *A II*, 116.

20 Ver especialmente Faivre, *Accès de l'ésoterisme occidental* – (Paris: Gallimard, 1996), 2:45–171.

21 *OKS*, 87.

22 Ver sua discussão dos cabalistas contemporâneos em *JJC.* Ele declara inequivocamente no artigo 'Sobre a possibilidade do misticismo judeu em nosso tempo' que não existe nenhum misticismo judeu autêntico atualmente. Ver *OPJM*, 6.

23 Ver especialmente Andreas B. Kilcher, *Die Sprachtheorie der Kabbala als Ästhetisches Paradigma: Die Konstruktion einer ästetischen Kabbala seit der Fruhen Neuzeit* (Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 1998), 251–252.

24 'Pode-se dizer que não existe misticismo original autêntico em nossa geração, seja no povo judeu ou entre as nações do mundo', *OPJM,* 6. Sabe-se que Mircea Eliade insiste na necessidade, para o homem de hoje, de passar pelos livros, pela cultura, se quiser se iniciar.

25 Escritos no outono de 1956, estes artigos foram publicados com subsídio da Fundação Bollingen e tratam diretamente de Eliade sendo contratado pela Universidade de Chicago. Mesmo sendo claramente dirigidos para este limitado objetivo, estes artigos também pretenderam atingir maior número de leitores. 'Do modo como vejo, o livro é endereçado a qualquer leitor não especializado mas que esteja interessado na história espiritual da humanidade.' Para estas informações, ver *RSI,* xii.

26 *J II*, 86 (6 de janeiro de 1960).

27 Eliade, 'Iniciação e o mundo moderno' *Travaux de Villard de Honnecourt* 1 (1980): 21–27. Henry Corbin, como se deve notar, foi o tema de vários artigos neste jornal. Ver, por exemplo, V. F. Michel Waldberg, 'Henry Corbin, Ministre de la pensée' *Travaux de Villard de Honnecourt* 3 (1981): 183–188; Gilbert Durand, 'La pensée d'Henry Corbin et le Temple Maçonnique, *Travaux de Villard de Honnecourt* 3 (1981): 173–182.

28 Jean Mons (Député Grand Maître de la Grande Loge Nationale Française Vénérable Maître de Villard de Honnecourt) explicou nas notas do prefácio que a "Loja organizou, nos salões da Torre Eiffel, alternando-se com notáveis exposições feitas por nossos Irmãos em nosso Grande Templo a respeito de assuntos tradicionais, importantes encontros com altas personalidades não pertencentes à maçonaria, mas de reputação internacional, sobre temas gerais sempre presentes no espírito dos maçons)". *Travaux de Villard de Honnecourt* 1 (1980): 15, imprescindível. Ele não diz se a referência aqui é a Eliade.

29 Não se pode dizer que era por si só uma sessão de "iniciação" exclusivamente, mesmo que tenha sido transmitida através da Rádio Cultura Francesa por esta razão.

30 Eliade, 'Iniciação e o mundo moderno', *Q* 112–127. Este artigo, por sua vez, traduz 'L'Initiation et le monde moderne', em *Initiation,* ed. C. J. Bleeker (Leiden: E. J. Brill, 1965), 1–14.

31 Eliade, ‘Iniciação e o mundo moderno’, 26. Eliade trata das dimensões da iniciação na leitura em *RSI*, 133–135.

32 Para algumas das muitas declarações de Eliade a respeito do seu conceito de ‘camuflagem’, ver as referências reunidas em Rennie, *Reconstructing Eliade*, 32, 52, 57, 59, 87, 215, 217–218, 220.

33 Esta noção de ‘cavalaria espiritual’ se origina das tradições maçônicas. Ver Faivre, *Acesso ao esoterismo ocidental*, 177–199 (publicação original na Universidade St-Jean de Jerusalém, de Corbin, em 1984). Ver também Corbin, ‘Pour une nouvelle chevalerie – Por uma nova cavalaria’, *Questão D 1* (1973): 101–115.

34 Eliade, ‘Algumas notas sobre *Theosophia perennis:* Ananda K. Coomaraswamy e Henry Corbin’, *História das Religiões* 19 (1979): 167– 176, em 173, imprescindível.

35 *J III*, 201.

36 Ver neste capítulo suas relações com René Guénon, n. 44–71.

37 Faivre, *Acesso ao esoterismo ocidental*, 41, 44. Faivre era um admirador de Corbin. Logo após a morte de Corbin, Eliade encontrou-se com Faivre. ‘Fiquei comovido por sua admiração e seu amor por Henry Corbin. Lágrimas brotaram em seus olhos quando pronunciei o nome de Henry.’ *J IV*, 23.

38 Eliade, ‘Ocultismo e maçonaria na França do século XVIII’, *História das Religiões* 13 (1973): 89–91.

39 Eliade, *Comentário,* março de 1966, 98.

40 *J II*, 16–17.

41 *Q* 38 (um artigo de 1964 reeditado nesta coleção em 1969).

42 *OL*, 20.

43 Entrevista com Delia O’Hara, *Chicago*, 35, n. 6 (junho de 1986): 147–151, 177–180.

44 Isaiah Berlin, ‘A contra-iluminação’ em *Contra a corrente: ensaios na história das ideias*, edição de Henry Hardy (Londres: Hogarth Press, 1979), 1–24.

45 Guénon, *Simbolismo da Cruz*, tradução de Angus McNab (Londres: Luzac; 1958; reedição em 1975), 27–45.

46 Jean-Pierre Laurant, ‘Le problème de René Guénon ou Quelques questions posées par les rapports de sa vie et de son oeuvre’, *Revista da História das Religiões* (1971): 40–70, em 44. Borella declara inequivocamente que ‘Guénon foi admitido em todas as organizações controladas por Papus, inclusive na Ordem Martinista (que se refere a Martines de Pasqually)’. Ver Jean Borella, ‘René Guénon e a Escola Tradicionalista’, em *Espiritualidade esotérica moderna*, edição de Antoine Faivre e Jacob Needleman (Nova York: Crossroad, 1992), 330–358, em 331.

47 Jean-Pierre Laurant, ‘Características primitivas do esoterismo no século XIX’, em *Espiritualidade esotérica moderna*, 277–288, em 285.

48 James Webb, *O estabelecimento ocultista* (La Salle, I ll: Open Court, 1976), 168.

49 Laurant, ‘O problema de René Guénon’, 46.

50 *R*, 2: 1144.

51 Eliade, *Fragmentarium*, tradução de Alain Paruit (Paris: l‘Herne, 1989), 182, obrigatório.

52 *R, 2:* 1214.

53 *A II*, 152.

54 *J III*, 163.

55 *J III*, 280, ênfase no original.

56 *OWCF*, 67.

57 Este artigo é discutido em maior profundidade no capítulo 12, em ‘Psicanálise ao reverso’, neste volume.

58 Idem, 127 n. 40, importante.

59 Isto foi largamente documentado em Piero di Vona, *Evola e Guénon: tradição e civismo* (Nápoles:

Società editrice napoletana, 1985).

60 Eliade, *"Theosophia Perennis"*, *História das Religiões* 19 (1979): 171.

61 Idem, 169.

62 Citado em Marilyn J. Gustin, 'Natureza, papel e interpretação do símbolo no pensamento de René Guénon' (Ph.D, Graduate Theological Union, Berkeley, Califórnia, 1987), 17. Lê-se no original: Como estão falando de Eliade, já conheci muitos trabalhos dele, livros e artigos, e me proponho a ressaltar aquilo que ali existe de bom; devo dizer que é por causa disto que o conheço, através de Valsan (Michel Valsan, tradicionalista franco-romeno), que o conhece bem. Ele está mais ou menos de acordo com as ideias tradicionais, mas não ousa demonstrar isto naquilo que escreve, pois acredita estar contrariando as concepções oficialmente admitidas.' Esta carta foi originalmente citada em Jean Robin, *René Guénon témoin de la Tradition*, segunda edição (Paris: Guy Trédaniel, 1986), 10 n2.

63 Julius Evola, *A Tradição hermética: símbolos e ensinamentos da Arte Real* (Rochester, Vt: Tradições internas), 1995, 212, importante. Eliade elogiou este livro como um autêntico representante da 'Tradição'. Assim, Evola afirma que "A *Ars Regia*, ou Arte Real, serve de testemunha a uma corrente secreta de iniciação, cuja característica viril, heróica e solar está além de qualquer questão." Evola, *O mistério do Graal: iniciação e magia na busca do Espírito* (Rochester, Vt.: Inner Traditions, 1995), 156. Eliade aprovou explicitamente esta caracterização: *La tradizione ermetica*... de J. Evola, livro que Jung também conhecia, apresentava os princípios e a técnica da arte real partindo das melhores fontes e em um espírito rigoroso (o da própria tradição). Mircea Eliade, 'Note sur Jung et l'alchimie – Nota sobre Jung e a alquimia', em *Le Disque Vert* (Paris, 1955), 97–109, em 105.

64 O uso de 'integral' foi associado a Othmar Spann, Leopold Ziegler e Walter Heinrich. Evola publicou Spann em seu 'Diorama filosoficio', em *Regime Fascista*, de Farinacci. Heinrich foi o editor das obras completas de Spann. Evola escreveu uma revisão elogiosa de Heinrich em *Oriente e Ocidente,* de Tucci (1960), e também contribuiu com o ensaio 'Die organische Idee und die Krise unserer Zeit' para *Festschrift Walter Heinrich: Ein Beitrag zur Ganzheitsforschung* (Graz: Akademische Druck-u Verlagsansalt, 1963), 55–65. Heinrich, por sua vez, foi fortemente influenciado por Guénon. 'Integralismo' é encontrado desta maneira em várias websites (locais de redes de informática) europeus.

65 Julius Evola, *René Guénon: um mestre dos tempos modernos,* tradução de G. Stucco (Edmonds Wash.: Holmes, 1994), 21, muito importante.

66 *IS*, 175, ver, sem dúvida.

67 *J I*, 26.

68 'O mistério da Arte Real está estritamente relacionado com o da reintegração do herói.' Evola, *O mistério do Graal,* 152.

69 Guénon, *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, (Paris: Éditions Traditionelles, 1965), 2: 40–41.

70 Que esta concatenação diferenciada derive, em última instância, através de Guénon, do iluminismo martinista, parece genealogicamente seguro, mas ainda está por ser demonstrado em detalhes.

71 Vai além do atual projeto detalhar as relações de Eliade com Guénon. Por enquanto, ver Enrico Montanari, "Eliade e Guénon", *Studi e Materiali di Storia delle Religione,* 61 (1995): 131–149. Ver também o importante estudo a ser publicado por Cristiano Grottanelli, 'Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon 1942'. Agradeço ao professor Grottanelli por compartilhar comigo esta pré-publicação.

72 *SP*, 189.

73 Ver *TC* por inteiro.

74 Corbin, Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, *Eranos-Jahrbuch* 17 (1949): 127–187.

75 Idem, 173, indispensável.

76 Gilbert Durand, La pensée d'Henry Corbin et le Temple Maçonnique, *Travaux de Villard de Honnecourt* 3 (1981): 173–182, em 178.

77 Christopher McIntosh, *Eliphas Lévi e o ressurgimento do ocultismo francês* (Nova York: Samuel Weiser, 1972), 25. Ver também, seguindo esta linha, Jean Tourniac, Entre le Judaisme et le Christianisme:

Les Marranes, *Travaux de Villard de Honnecourt*, segunda série, 26 (1993): 127-156.

78 *Tableau*, citado em Joanna Hubbs, 'Uma análise do martinismo nos últimos vinte e cinco anos do século XVIII' (Ph.D., Universidade de Washington, 1971), 204.

79 *Paradoxo*, imprescindível.

80 *SBCE*, xiv, imprescindível.

81 Uma pesquisa recente está se concentrando na Cabala de convertidos como Abraham Miguel Cardoso (1627–1706), um dos principais propagadores de Sabbatai Zevi, que descobriu um meio de articular uma espécie de Cabala Cristã dentro do judaísmo. Ver Bruce Rosenstock, 'O messianismo de Abraham Miguel Cardoso: uma reavaliação', *Revista da Associação de Estudos Judaicos*, 23 (1998): 63–105; Elliot R. Wolfson, 'Construções da Shekhinah na teosofia messiânica de Abraham Cardoso, edição comentada de *Derush ha-Shekhinah*', *Cabala: Jornal do Estudo dos Textos Místicos Judaicos*, 3 (1998): 11–143. Cardoso, um judeu português, desenvolveu uma Cabala judaica que teosoficamente se aproxima do cristianismo para redimi-lo partindo de dentro. Assim, também parece, fizeram Martines, Pasqually de Martines, um judeu português que desenvolveu uma Cabala que se aproxima ainda mais do cristianismo, mais explicitamente. Ver também o verbete de Scholem sobre Cardoso na *Enciclopédia Judaica*, reeditada em Kabbalah, 396–400.

82 Citados comprovadamente tanto dentro quanto fora das escolas iniciáticas. Ver Guénon, *Études sur la Franc-maçonnerie*, 2:69, e van Rijnberk, *Pasqually de Martines*, 1:17.

83 Três obras muito úteis sobre a Cabala Cristã apareceram em 1998: edição de Joseph Dan, *Cabala Cristã* (Cambridge: Editora da Universidade de Harvard, 1998); Philip Beitchman, *Alquimia da palavra: Cabala da Renascença*, (Albany: Editora da Universidade do Estado de Nova York, Albany, 1998); e principalmente Andreas B. Kilcher, *Die Sprachtheorie der Kabbala als Ästhetisches Paradigma: Die Konstruktion einer ästetischen Kabbala seit der Fruhen Neuzeit* (Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 1998). Cada uma dessas obras contém bibliografias extensas e atuais sobre a Cabala Cristã.

84 Eliade, 'Ocultismo e Maçonaria na Europa do século XVIII', 91.

Capítulo 3

TAUTOGÓRICO SUBLIME: DIÁLOGO ENTRE GERSHOM SCHOLEM E HENRY CORBIN

Gershom Scholem foi, com certeza, o judaísta principal deste século. Henry Corbin foi um dos mais influentes ‘islamicistas’ do mundo durante o mesmo período.[1] Cada um deles foi a principal autoridade sobre as tradições esotéricas de suas respectivas tradições monoteístas. Os dois se conheceram durante cinquenta anos completos e foram amigos por mais de trinta anos.[2] Depois da Segunda Guerra Mundial, de 1949 a 1978, eles se encontraram em quase todos os meses de agosto, nas reuniões de Eranos. Citaram um ao outro em seus trabalhos e eventualmente contribuíram com a *“Festschriften”* um do outro. Ambos foram subsidiados pela Fundação Bollingen. Até mesmo, às vezes, partilharam o mesmo tradutor.[3]

Mais importante, talvez, é ver que cada um defendeu sua respectiva tradição monoteísta resolutamente, ‘em seus próprios termos’. Assim, enfatizando a autonomia da religião, eles estabeleceram o estudo do judaísmo e o estudo do islamismo como religiões de tal maneira que, diferentemente, o estudo teria sido impossível. Para a disciplina da História das Religiões, foram Scholem e Corbin, mais do que qualquer outro judaísta ou ‘islamicista’, que tornaram o judaísmo e o islamismo confiáveis para serem estudados. Finalmente, eles fizeram isso com base em certas premissas paralelas a respeito de religião. O que é mais importante, ambos vieram a ser mundialmente famosos por terem ousadamente recolocado o misticismo no centro de seus respectivos monoteísmos nomocêntricos. Para estes dois estudiosos, o misticismo, não a lei, se constituía na característica essencial do judaísmo e do islamismo.

O primeiro contato documentado entre Scholem e Corbin foi uma carta de Scholem, datada de 21 de outubro de 1937, em resposta ao convite de Corbin (ainda não publicado) para colaborar com um novo jornal. Scholem disse: “Estou convencido de que uma comunicação íntima e estreita para fins de estudos pode ser vantajosa para nós dois”.[4] Mal podia ele saber, naqueles anos sombrios, quanto seria realizado deste sentimento otimista.

Scholem e Corbin já partilhavam de um certo número de conexões pessoais nos anos trinta. Estas conexões incluíam Fritz Lieb, o socialista protestante suíço, seguidor de Karl Barth e estudioso do Pietismo, que era simultaneamente colega íntimo de Corbin e do amigo de Scholem, Walter Benjamin.[5] Lieb foi

também muito influenciado por Lev Shestov, que igualmente influenciou Scholem naquela época.[6] Outra conexão entre Scholem e Corbin foi Martin Heidegger. Corbin foi o primeiro tradutor francês de Heidegger e visitou-o na Alemanha nos anos trinta. Scholem, naqueles mesmos anos, foi fortemente influenciado pelo estudo do gnosticismo feito pelo aluno de Heidegger, Hans Jonas. Scholem pertenceu a um círculo de estudos com Jonas logo após o filósofo ter partido para a Palestina.[7]

Não há dúvida de que Gershom Scholem e Henry Corbin não só se reverenciaram um ao outro pessoalmente durante muito tempo, mas que também cada um deles manteve um grande respeito intelectual em relação ao outro. Em seus últimos anos, Scholem fez calorosos elogios a Corbin, tanto publica quanto privadamente. Em 1973, Scholem enviou cumprimentos pelo septuagésimo aniversário de Corbin:

> Já faz 25 anos que nos conhecemos e me sinto muito feliz por ter a graça de reconhecer no senhor um daqueles sábios cuja erudição é de cunho verdadeiramente espiritual e totalmente iluminada pela própria penetração das coisas. O senhor é, meu caro Corbin, um dos raros historiadores da religião do qual se pode dizer que sabe o que diz. Ainda mais, sua grande distinção e a humanidade que tem por tudo que seja humano sempre me impressionaram.

Em uma carta datada de 17 de junho de 1973, Corbin agradeceu a Scholem com o mesmo entusiasmo caloroso:

> Não somente seus livros, mas também suas conferências em Eranos, nosso contato anual prolongado, me revelaram muitas, muitas coisas. Devo ao senhor em grande parte o sentimento de nossa comunidade na tradição abrâmica e a convicção de que as raízes profundas desta comunidade estão no esoterismo. O senhor bem sabe como tenho insistido neste ponto a cada ocasião de que disponho. É o senhor que traz ainda o sopro profético, cuja falta conduziu nosso mundo à asfixia e ao horror. Agradeço ao senhor e a seus amigos por transmitirem esta mensagem a quem não pudermos passá-la.

Cinco anos mais tarde, em 1978, Scholem tornou pública sua admiração por Corbin. Falando ao círculo de Eranos pela última vez, ele destacou Corbin:

> Ouvíamos oradores como Corbin, que falava a partir de um sentimento fabuloso de penetração, da quase-identificação e também da distância de um espírito profundamente científico, que não aparecia como representante de uma certa coisa mas como observador, como ser humano que agia a partir da contemplação e da percepção distanciada, que nem seria possível sem este afastamento.

Consideradas as conexões pessoais e intelectuais que unem Scholem e Corbin, parece que se pode com certeza comprovar estas associações com um certo nível de detalhe. Além disso, dadas as ideias comuns demonstráveis partilhadas por estes dois historiadores das religiões, é incrível que tenham, no final, passado a ter concepções divergentes sobre a História das Religiões. Concluo com este paradoxo, apropriado para homens que posicionaram o paradoxo no cerne de suas concepções.

“RELIGIÃO ROMÂNTICA”

O ponto inicial talvez seja a mútua atração de Scholem e Corbin em relação a determinados pensadores alemães do início do Romantismo.[8] Dentre estes, os dois foram profunda e explicitamente influenciados pelo trabalho de Johann Georg Hamann, Friedrich von Schelling e Franz von Baader.[9] Em Paris, em 1939, Corbin fez uma série de palestras sobre Hamann pouco antes de partir para uma estada inesperadamente prolongada em Istambul.[10] Em particular, o livro *Aesthetica in Nuce* (*A Estética em uma casca de noz*), de Hamann, foi elogiado e citado tanto por Scholem quanto por Corbin, que o traduziu para o francês. É bastante apropriado, portanto, afirmar, conforme o fez Muhsin Mahdi, que “Corbin foi, de muitas maneiras, o último dos românticos alemães”.[11]

Scholem foi profundamente influenciado pelo romantismo alemão, mas a profundidade desta influência ainda está para ser acuradamente avaliada. Para alguns, ele é uma “figura do anticapitalismo romântico”.[12] Há uma certa discussão de que Scholem emergiu, em sentido geral, de uma espécie de reviver neo-romântico que atingiu seu ápice durante o período de Weimar. A História das Religiões, de uma maneira mais geral, foi em si, mesmo que indiretamente, também um produto daquele momento.[13] Gershom Scholem, como se pode notar, conheceu o lider espiritual do judaísmo de Weimar Leo Baeck, em 1922 e teve muitos outros encontros com ele.[14] Scholem tomou emprestada a noção de religião romântica de Baeck, embora seu uso tenha sido ao contrário da ênfase dada por Baeck.[15]

> Seguindo a terminação (*sic*) do finado Dr. Leo Baeck, podemos chamar de misticismo o estágio romântico da religião, em contradição com seu estágio clássico, que viu a formação dos grandes sistemas religiosos e sua cristalização no solo das formas, em rituais e em instituições’.[16] Baeck foi responsável por Scholem ter aceitado o convite para ir a Eranos, uma história agora contada frequentemente.[17]

É ainda muito menos compreendido que, mais do que Hamann, as influências mais fortes sobre os dois homens foram os filósofos românticos esotéricos já falecidos Schelling e Baader. Esta influência, diferentemente do impacto prematuro, difuso e grandemente estético de Hamann, fundamentalmente formulou o entendimento deles da história do mundo e assim se manteve durante suas respectivas carreiras inteiras. Os amigos Schelling e Baader, em particular, proporcionaram aos jovens amigos Corbin e Scholem uma teoria do processo assim denominado teogônico, segundo a qual as eras do mundo refletem um desdobramento dentro de Deus. Baader, de particular importância para Scholem, entendeu a Cabala de maneira quase fantástica. A sinopse de Boheme, feita por Baader, conforme disse Scholem, “é exatamente como uma paráfrase em versos do *Zohar* I, 17 ff”.[18] O sistema do esoterismo romântico geralmente foi conhecido por eles como *teosofia*.[19]

NACHTGESCHICHTE

Uma espécie de dificuldade ontológica permeava desagradavelmente a teosofia dos românticos esotéricos. Corbin saboreava a desorientada frase ‘o grande clamor silente dos seres’, que descobriu em textos do seu filósofo isfahani favorito do século dezesseis, Mullâ Sadrâ.[20] Este ‘grande clamor silente’ pode ser bem comparado com a invocação paralela de Scholem da ‘tremenda agitação que veio ao mundo com a publicação do livro de Jó’.[21] Para os dois eruditos teósofos, o mundo em si era ancestralmente desconjuntado. As imagens ressonantes de uma angústia ôntica ecoavam como um clamor similarmente registrado por Carl Jung. Jung identificou uma catástrofe ontológica no cerne das coisas. ‘Um escândalo incomum foi se ampliando no reino da metafísica, com consequências supostamente devastadoras, e ninguém tinha de pronto uma fórmula salvadora que pudesse resgatar a concepção monoteísta de Deus daquele desastre.’[22] O universo contemporâneo, de seu ponto de vista teosófico, encontra-se em um estado de agitação porque sua condição primordial foi prejudicada. Para Corbin, esta visão sombria derivava de Franz von Baader.

> O grande teósofo Franz von Baader sabia bem que o livro da Gênese só começa com a criação do universo visível e que este começo não é um início absoluto. O mal não começou com o homem nem por meio dele, mas independentemente dele. Franz von Baader fala de catástrofes cósmicas, ‘grandes catástrofes surgidas antes do aparecimento do homem.[23]

Boa razão teve Ernst Benz quando falou, em uma palestra em Eranos assistida por Corbin, do ‘profundo interesse de Baader no lado escuro da existência’.[24] Tal visão de um universo indubitavelmente decaído, ainda que de maneira diferenciada, sublinhou o gnosticismo – de maneira feroz para Corbin, conflituada para Scholem – que suportou a superestrutura central de suas respectivas teosofias. Um dos poucos contemporâneos que perceberam acuradamente esta treva foi Theodor Adorno. Em seu sutilmente perceptivo e carinhosamente crítico cumprimento pelo septuagésimo aniversário de Scholem, Adorno reconheceu as paradoxais implicações do uso que Scholem fazia de Baader.

> Um dos aspectos centrais da obra de Scholem é uma representação dos processos de um misticismo secularizador, sua afinidade com a iluminação. Sua percepção profunda, que nunca deixou de tentar contatos mais estreitos com os fatos, foi incapaz de postar-se cega contra a lógica de tal secularização. A tendência mística oculta da tradição judaica, a que sua obra inteira se dedicou, é devida a um conceito de divindade como algo que Baader chamou de processo teogônico, *histórico eminentemente por si próprio*.[25]

Para Adorno, a teosofia de Scholem não era meramente uma espécie de metahistória. Neste mesmo cumprimento, Adorno continuou a caracterizar a

atração de Scholem pelo *Nachtgeschichte*, a 'história sombria' dos judeus. Esta percepção é particularmente significativa porque a metahistória da visão teogônica, como eu sugeri, é inseparável de sua sombra intrínseca. Isto é só parcialmente explicado pelo fato de Scholem ter descoberto esta alternativa, contra a *Nachtgeschichte* das correntes gnósticas, correntes esotéricas ocultas. Os próprios gnósticos, como Baader, concordavam com a existência de uma espécie de *Nachtgeschichte* cósmica, um profundo interesse pelo lado escuro da existência.[26]

TAUTOGÓRICO SUBLIME

'Eu sou quem Eu sou', disse o Deus de Abraão. Somente uma tautologia assim, divina, pode parecer justificar tudo para nós: a velha senhora que percebe um significado supremo em sua neta, o matemático que o vê em uma fórmula, o membro da tribo que o encontra em um crocodilo. O sentido da vida é que ela deve ter um significado. Em níveis cotidianos certamente o significado está aliado à sobrevivência.

– *James Merrill* [27]

Tautogoria, um princípio hermenêutico essencial partilhado por Corbin e Scholem, também derivou dos românticos esotéricos. Tautogoria foi aparentemente um neologismo criado por Friedrich W. J. von Schelling.[28] Schelling, talvez tanto quanto qualquer outro pensador, foi um espírito tutelar inicial para Corbin e para Scholem. Sua noção de tautogoria pode ter chegado a Scholem e Corbin através do expoente máximo das teorias de Schelling na mocidade dos dois, Ernst Cassirer, de quem Scholem assistiu a uma palestra e que Corbin conheceu pessoalmente. Tiraram da teoria do simbolismo de Schelling e Cassirer a substituição crucial da alegoria pela tautogoria; o símbolo religioso não deve ser compreendido em termos de um sistema de referência externo a ele, como na alegoria, mas, pelo contrário, o símbolo carrega seu próprio significado, em referência a si mesmo. Este significado auto-referencial do símbolo foi intitulado *tautogórico*.

O primeiro ensaio de Scholem para Eranos, 'A Cabala e o Mito' (1949), em que ele realmente anunciou os temas principais, a síntese de seus anos em Eranos, demonstrou inequivocamente sua identificação com Schelling do mito como 'filosofia narrativa'. Corbin igualmente adotou esta noção no cerne de seu próprio sistema. Corbin batizou de 'filosofia profética' seu próprio projeto: "Uma filosofia profética é, por conseguinte, uma *filosofia narrativa* isenta do dilema que faz a obsessão daqueles que questionam: será isto mito ou história?"[29] A resolução desta falsa dicotomia para Corbin era a *tautogoria* de Schelling. Corbin foi mais explícito sobre este ponto em seu enorme texto (e enormemente revelador) *A Imagem do Templo* em confronto com as normas

seculares'.[30]

> Quase no início deste extenso ensaio de 127 páginas, ele observou que "a *Imagem do Templo* não é alegórica mas sim tautogórica, ou seja, deveria ser entendida como se ocultasse o Outro, cuja forma existe. Deve ser entendida em sua identificação com esse Outro e como sendo em si a coisa que Esse expressa. Fica claro portanto que não pretendemos sustentar a tese do psicólogo, e muito menos classificar a *Imagem do Templo* nas categorias de criticismo histórico positivo."[31]

Mais adiante, nesse mesmo ensaio, ele explica que "a *Imagem* é a forma em que tanto um quanto o outro se manifestam integralmente. Esta forma imaginária privilegiada pode também ser chamada de tautogórica."[32]

Pode-se chamar este ponto de vista de 'o tautogórico sublime'. O sublime nesta visão é sua apatia liberadora. Livres de uma necessidade de dar aos fenômenos religiosos um significado fora deles mesmos, os fenômenos espirituais arcanos podem então existir. Os documentos da história religiosa, a herança simbólica do passado – anjos, *sefirotes*, hierofanias – podem agora resistir com sucesso a 'explicações' condescendentes que os interpretam contra seu espírito original. Agora eles podem ser eles mesmos; têm significado próprio; significam eles mesmos. Estes símbolos tradicionais exigem ser interpretados em seus próprios termos. Esta revisão do visionário em uma hermenêutica visionária gerou uma releitura revolucionária do mito como uma espécie de tautogórico sublime. A chave foi a redescoberta do que Corbin chamou de 'forma imaginária privilegiada'.[33]

UMA SOMBRA DA LEI: O FLAGELO DO LEGALISMO

> Se entendermos verdadeiramente do que se trata e o que está em discussão, não resta outra escolha, a não ser entre o Islã legalitário e o Islã espiritual.
>
> – *Henry Corbin*

A percepção para montar e manter esta hermenêutica visionária requer uma escolha radical. Realmente, o objeto de sua pesquisa não incluía o monoteísmo por completo. A Lei, que se considerava convencionalmente situar-se de maneira inquestionável no centro dos sistemas judaico e islâmico, foi excluída a princípio do corpo da teosofia. Corbin, especialmente nos seus últimos anos, sentiu-se liberado para investir abertamente contra sua antiga inimiga, a 'religião legalista'.[34] É instrutivo comparar dois dos textos mais explicitamente confessionais publicados por Corbin e Scholem. Ambos tratam da questão da lei:

> Acredito que o xiísmo seja a única religião que preservou permanentemente a relação da orientação divina entre Deus e a humanidade para sempre e que perpetua continuamente a *wilayah*. O judaísmo encerrou o reinado dos profetas, que representa um verdadeiro relacionamento entre Deus e a humanidade, com Moisés e, depois disso, não reconheceu Cristo nem Maomé como profetas, desligando-se assim desse relacionamento; de forma similar, os cristãos pararam com Cristo e os muçulmanos sunitas com Maomé; depois de ter-se completado a profecia com ele, não reconheceram a existência de qualquer relação entre o criador e a criatura. Somente o xiísmo, embora considere o

> período das profecias encerrado com Maomé, mantém o *wilayah*, que é esta relação de orientação e complementaridade, sempre viva.[35]

Os leitores podem considerar os ataques de Corbin contra o legalismo entremeados em todos os livros que ele escreveu. Para tomar mais um exemplo, é interessante observar os objetos de opróbrio na seguinte polêmica.

> O exotérico, privado de sua função teofânica, degenera em uma casca, um córtex vazio, algo como um cadáver do que poderia ter sido uma aparência angelical, se isto pudesse ser concebível. Tudo, então, se torna institucionalizado; dogmas são formulados, a *religião legalista triunfa*.[36]

Os seguintes aforismos especulados por Scholem podem ser comparados instrutivamente a estes comentários:

> Como a natureza, do ponto de vista cabalístico, nada é senão a sombra do nome divino, então pode-se falar também de uma sombra da Lei, que avança cada vez mais sobre a vida dos judeus. No entanto, o muro de pedra da Lei se torna gradualmente transparente na Cabala, um relance da realidade abrangente e que, indiciada por ela, se rompe. Esta alquimia da Lei, sua transmutação para a transparência, é um dos paradoxos mais profundos da Cabala, pois o que poderia ser menos transparente do que este relance, esta aura simbólica que aparece então?[37]

A Cabala funciona, para o judaísmo de Scholem, neste contexto, como o xiísmo funciona para o islamismo de Corbin: estas tradições esotéricas tornam a lei exotérica 'transparente'.[38] Scholem não renegou a lei judaica (*Halakha*) da maneira como Corbin pareceu fazer com a lei islâmica (Shari'ah). O erudito de Israel insistiu neste ponto em 1977: "Estou entre aqueles que respeitam a *Halakha* (apesar de algumas palavras vazias e caluniosas que foram ditas a meu respeito) e a considero como um problema essencial."[39] Apesar disso, a lei saiu do centro do estudo do monoteísmo para ele, assim como para seu amigo Henry Corbin.[40]

"A CIÊNCIA É A INCÓGNITA DE SCHOLEM"

> Vamos procurar entender claramente que, por algum tempo ainda, seremos poucos em número e precisaremos refugiar-nos por trás do véu de um certo esotericismo.
>
> – *Henry Corbin*

Tal visão do monoteísmo sem lei talvez não possa ser esposada aberta e confortavelmente. O esoterismo de Corbin, na verdade, *era* público, celebrado internacionalmente, ainda durante sua vida. A forma de escrita esotérica de Scholem, no entanto, permanece um assunto controvertido. Só raramente os que eram próximos dele entabulavam esta questão. Joseph Weiss, um dos alunos mais próximos de Scholem, foi um que fez isto.[41] Weiss publicou um tributo a seu mestre por ocasião de seu quinquagésimo aniversário:

> Qual é o método de seu esoterismo? Não é absoluto silêncio, mas uma espécie de camuflagem. Usando grossos volumes de textos e de pesquisa filológica, ele publicamente reduz o caráter do metafísico ao do cientista. No entanto, sua metafísica se revela disfarçada, camuflada através de sentenças e meias sentenças entre análises puramente científicas até uma total indecifrabilidade – ou

> na forma de um adjetivo incomum que nada diz para os que não estão familiarizados, a não ser para aqueles que conheçam os termos usados por ele. Assim, o metafísico secreto se apresenta como um cientista exato. A ciência é a incógnita de Scholem.[42]

Até recentemente, poder-se-ia só especular, talvez, a respeito do privilegiado acesso que Joseph Weiss tinha sobre Scholem. Entretanto, com a publicação das cartas de Weiss, sabemos que ele tinha um relacionamento notadamente intenso, ainda que conflituoso, com seu mestre.[43]

"A IDEIA ANTIEXISTENCIALISTA"

Lá pelos anos cinquenta, um objetivo que os principais colaboradores de Eranos evitavam era o que eles chamavam de 'existencialismo'. Mircea Eliade era inclinado, por exemplo, a definir os contrastes entre 'a verdadeira diferença que distingue a posição arquetípica antropológica (tradicional) da posição existencialista (histórica)'.[44] Corbin, por sua vez, estava preocupado com questões de essência e existência desde o início dos anos trinta, publicando um estudo sobre 'Transcendental e existencial' em 1937.[45] Não obstante, depois da guerra e especialmente com o aquecimento da Guerra Fria, o 'existencialismo' veio a ser associado, ao menos nos círculos de Eranos, com uma certa patologia do modernismo – o historicismo, o marxismo, o existencialismo, na litania de Eliade.[46] Scholem voltou ao ataque contra o chamado existencialismo durante todos os seus ensaios de Eranos.[47] Em sua famosa polêmica contra Martin Buber, apresentada em Eranos em 1967, Scholem acusou o estudioso do hasidismo de longa data de servir nas fileiras da frente do existencialismo, de sofrer de um forte matiz de existencialismo. 'Eu seria o último a negar isto'; e afirmou que Buber lia existencialismo nos textos hasídicos.[48] O tópico do existencialismo foi similarmente essencial para sua obra 'Reflexões sobre a teologia judaica'.[49] Scholem, muito simplesmente, via seu trabalho histórico como oposto ao existencialismo: "Pode ser que o criticismo histórico não seja assim tão bom, mas não temos nada melhor. Numa era de 'análise existencial' vazia e pomposa, o estudioso de humanidades é obrigado a deixar sua posição bem clara.[50] De forma forte e essencial, Scholem concluiu seu grande ensaio "Em busca de um entendimento da ideia messiânica" – um dos dois ou três ensaios mais influentes do pensamento judaico escritos no século vinte – com o pronunciamento de que "a ideia messiânica é a verdadeira ideia antiexistencialista."[51] Anos depois, ele citou os parágrafos em que esta sentença estava localizada como 'meu verdadeiro moto pessoal'.[52] Mais ou menos ao mesmo tempo, Corbin enfatizava "a diferença radical que separa a metafísica da *existência* de Mullâ Sadrâ daquilo que atualmente leva o nome de existencialismo".[53] Existencialismo, portanto, foi outra característica comum do

pensamento deles. Existencialismo era visto por ambos como um sabor da refeição estragada que é o pensamento moderno.[54]

SECULARIZAÇÃO, OU A RELIGIÃO ALÉM DA RELIGIÃO

Meu secularismo não é secular.
– *Gershom Scholem*

A Cabala e o sufismo, portanto, serviram a eles como religião esotérica e, ao mesmo tempo, como religião exotérica da lei. Os próprios historiadores das religiões analogamente pareciam, até certo ponto, religiosos, mesmo quando rejeitavam modos exotéricos de crença e de prática. Colocando em termos dos paradoxos, conforme eles preferiam, eram modernos antimodernistas, cujo modernismo era definido pela sua oposição à modernidade. Scholem parecia desprezar o 'processo de secularização', a barbarização da chamada nova cultura.[55] Corbin, de maneira similar, aprovava a caricatura da modernidade de Chesterton como um 'mundo cheio de ideias cristãs enlouquecidas'.[56] Com mais firmeza ainda, afirmou o seguinte:

> Em nossa época o Grande Inquisidor foi secularizado; ele não fala mais como um teólogo, em nome de um Deus transcendente e um magistério cujo poder se estenda até o além. Ele fala como um sociólogo e como tecnocrata, em nome das normas coletivas, limitando toda finalidade a este mundo.[57]

Scholem, por sua vez, não praticava o judaísmo tradicional prático, mas sempre insistiu que 'meu secularismo não é secular'.[58] Scholem considerou este ponto indiscutível, assim como sempre afirmou que acreditava em Deus e não era ateu, de maneira nenhuma. Isto dito, ele sentia, de maneira bem familiarizada, a promessa *religiosa* inerente da secularização:

> Quando a religião é submetida, como acontece frequentemente e de forma tão visível nos dias de hoje (14 de julho de 1968), o processo de secularização, ou seja, quando ele é interpretado em termos aparentemente não religiosos, encontramos uma característica mudando de ênfase: o que antes era tomado como um estado de redenção, especialmente em suas conotações messiânicas, agora se torna a condição pela qual a verdadeira experiência humana isolada se torna possível. O estado não redimido não vale mais a pena de ser chamado de humano. O estado redimido é onde começa a experiência humana.[59]

OS PARADOXOS DO MONOTEÍSMO

Talvez a função mais importante do simbolismo religioso – especialmente importante para o papel que desempenhará em especulações filosóficas posteriores – é sua capacidade de expressar situações paradoxais ou determinados padrões de realidade suprema que não possam ser expressos de nenhum outro modo.[60]
– *Mircea Eliade*

As semelhanças já mencionadas servem como panorama necessário para entender seus pontos de vista contrastantes sobre os paradoxos do próprio

monoteísmo. Ainda assim, no final, Corbin e Scholem, dois dos maiores estudiosos do monoteísmo, se pronunciaram ao máximo possível em oposição quando trataram do desafio da secularização. Para Scholem, o futuro messiânico continha uma grande promessa. A secularização revelou inusitadas forças religiosas. Para Corbin, a secularização era o Grande Inquisidor, ou o Leviatã, ou anticristo. Ainda que ambos esposassem uma espécie de religião além da religião, um foi inapelavelmente, até violentamente antimoderno. O outro foi, em um certo sentido, modernista até os ossos.[61]

Vamos considerar a palestra de Scholem 'A crise da tradição no messianismo judaico', pronunciada em Eranos em 1968.[62] Aqui ele anunciou a seus leitores que o messianismo judaico acontece em crises que parecem virar o judaísmo de cabeça para baixo. 'Este novo judaísmo já completou, em princípio, o rompimento interno com a tradição judaica, mesmo que continue a tirar sustento dela, e confirmou esse rompimento através de atos e rituais simbólicos.'[63] Isto parece resumir a própria posição de Scholem em relação ao judaísmo. A crise da tradição continua sendo uma tradição, ambas permanecendo dentro do seu espírito e ainda deixando suas formas atuais para trás. Se esta relação com a tradição era paradoxal, Scholem não se acanhou com esta conclusão. De fato, a própria filosofia de Scholem era tão preocupada com o paradoxo que ele colocou uma epígrafe a este respeito no frontispício de sua obra *Sabbatai Sevi, o Messias místico*. Em outro ponto ele afirmou categoricamente que 'místicos se envolvem com o paradoxo em qualquer idade; a própria ideia de tal história é paradoxal, para começar'.[64] Ele chamou Sabbatai Sevi de 'o arquétipo vivo do paradoxo do santo pecador'.[65] Na conclusão de seu maior ensaio, 'Redenção pelo pecado', ele invocou 'uma fé prenhe de paradoxos'.[66] No final, de acordo com Scholem, 'Deus pode aparecer como Não-Deus'. Aqui está seu paradoxo do monoteísmo em uma casca de noz. Gershom Scholem parecia preferir sua religião 'quanto mais paradoxal, melhor'.[67]

Em um de seus primeiros ensaios, em 1939, sobre Hamann, Corbin similarmente apresentou o princípio paradoxal que buscava;

> O paradoxo corresponde exatamente à totalidade do ser humano, às vezes como homem escondido e homem exterior. Simultaneidade que vai conduzir o Mago (Hamann) ao princípio da *'coincidência dos opostos'*.[68]

Mais de uma geração depois, Corbin intitulou uma coleção final de seus ensaios de *Le paradoxe du monothéisme*.[69]

Sua grande palestra em Eranos, em 1976, reimpressa como o ensaio-título daquela coleção, convocava Heidegger a explodir o monoteísmo em termos filosóficos, da mesma maneira que ele empregava Jung para implodir o monoteísmo em termos psicológicos. Assim, reconciliando estes dois apóstolos

incendiários de Nietzsche, Corbin atingiu seu paradoxal intento de ter seu Islã e de imolá-lo também.[70]

As implicações transgressivas desta posição não devem ser subestimadas. Corbin tendia a ofuscar estas implicações enquanto Scholem fazia delas o cerne de seu programa de pesquisas. No caso dos grandes estudos de Scholem do antinomiano Messias Zabbatai Zevi, o paradoxo de um messias monoteísta antinomiano permaneceu em um 'paradoxo aparentemente inexaurível': *a redenção pelo pecado*. Para Scholem e seus colegas, tais paradoxos não eram exemplos de suprema contradição ou de óbvias violações da lógica. Junto com Mircea Eliade, Henry Corbin, Carl Jung e outros luminares de Eranos, Scholem resumiu a aparente contradição do mero paradoxo nas maiores continuidades da *coincidentia oppositorum*, a coincidência dos opostos, uma doutrina que todos eles empregavam.[71] Para o próprio Scholem, o racional paradoxalmente reabre um acesso transcendental para o transracional, assim como o historicismo leva de volta o historiador do misticismo a uma liberdade sem limites no final da história. Em termos transtemporais, sua dialética ascende, como uma escada que se diminui a cada degrau atingido, do poço da história até aquele céu azul messiânico em que as leis da lógica, históricas, morais, são transmutadas e tornadas novas.

Um paradoxo fundamental de seu tautogórico sublime partilhado, em resumo, foi seu monoteísmo além da ética exotérica. Quando os materiais visionários do monoteísmo são lidos com uma certa ingenuidade, como tanto Scholem quanto Corbin alegavam fazer, os mesmos não mais congregam meramente o crente a um ato ritual pio. Como símbolos, em lugar de mandamentos, devem ser 'experimentados' não como vozes de comando ético mas, pelo contrário, como teofanias transmorais. Esta ênfase na imagem visionária apagou, de certo modo, a voz da autoridade ética. O monoteísmo é, desta maneira, transcodificado em gnose, seu ostensivo número oposto. O símbolo embebido em gnose é suficiente, pelo que parece, para conduzir seu observador a um novo mundo. Deixadas para trás, contudo, ficaram as normas legais do monoteísmo, normas que inextricavelmente caracterizam a crença e a prática do dia-a-dia. Judaísmo e Islã, em outras palavras, passaram através do espelho da teosofia, emergindo irreconhecíveis para a maioria dos muçulmanos e judeus.

A RELIGIÃO COMO TAL

Considero a religião o centro de tudo – até mais do que as ciências sociais.
– *Gershom Scholem*

Levando-se em conta esta revisão teosófica do monoteísmo, o que mais surpreende, então, é o extraordinário sucesso da História das Religiões praticada

por Henry Corbin e Gershom Scholem. Ironicamente, a interpretação deles da religião é, em si mesma, religiosa, até mesmo pós-religiosa; sua visão foi tautogórica, rejeitando todas as explicações não-religiosas da religião. É em si um paradoxo – um estudo objetivamente religioso do monoteísmo que rejeita a ênfase fundamental do monoteísmo sobre a transcendência de Deus e as exigências da lei. Ainda assim, eles foram talvez os mais produtivamente estimulantes mestres para os estudantes do monoteísmo neste século.

O historiador da religião, epitomizado por estes estudiosos, fez o mesmo com o estudo da religião como se fosse uma religião. Esquecemo-nos às vezes que Gershom Scholem foi, durante décadas, um dos únicos judaístas do mundo a estudar o judaísmo *como uma religião*.72 Realmente, ele estudou seu desenvolvimento interno e não foi um 'comparativista'. No entanto, sua análise dos símbolos cabalistas desenvolveu linhas seguramente familiares da contemporânea História das Religiões. O que é mais importante, sua ênfase nas 'realidades religiosas' foi consoante com o enfoque paralelo de seus colegas de Eranos Henry Corbin e Mircea Eliade. Em outras palavras, Gershom Scholem *foi* um historiador das religiões. A importância deste simples fato não pode ser deixada de lado.

Por exemplo, Scholem afirmou que a base de sua grande obra *Origens da Cabala* estava em que 'o movimento cabalista no judaísmo não pode ser descrito adequadamente de acordo com as categorias da história da filosofia; só pode ser explicado em termos da história das religiões...'73 Ele foi certamente reservado em suas generalizações concernentes às religiões no plural, mas seguramente não era avesso a tais afirmativas. 'Em todas as religiões, a aceitação de uma revelação divina originalmente se referia à comunicação concreta de conteúdo positivo, substantivo e expressivo'.74 'O historiador da religião em particular não tem motivo para expressar uma condenação moral do pseudo-epigrafista'.75 Este ponto simples, então, pode ser lembrado: Scholem se via como um historiador das religiões, o profissional com um apelo particular para *entender* a religião. Corbin, por sua vez, permaneceu, pela irredutibilidade tautogórica do princípio da religião, o próprio porta-voz da História das Religiões:

> A tendência de nossa época nos conduz muitas vezes a querer explicar um fenômeno religioso pelas causas não religiosas. Fez-se muito mal tentando explicar o xiismo pelas circunstâncias políticas, sociais, geográficas ou outras. Assim procedendo, esquecemo-nos de uma coisa: se uma religião determinada existe, a primeira e a última razão do fenômeno é a existência daqueles que a professam.76

Aqui Corbin anunciou o tautogórico sublime como um princípio operante: *a primeira e a última razão para um fenômeno religioso é a existência daqueles que acreditam nele*. O tautogórico de Corbin, em outro ponto, é apresentado de

forma evidente: ‘O verdadeiro significado é derivado não das conclusões tiradas de deduções ou inferências, mas pode ser desvelado e transmitido somente por ‘aquele que sabe’.[77] Suspeita-se que Scholem nunca teria dito tal coisa. Por que então ele não criticou tais gestos quando Corbin os fez? Na verdade, ele pareceu elogiar Corbin precisamente neste ponto tautogórico: “Você, caro Corbin, é um daqueles raros historiadores da religião de quem se pode dizer que conhece aquilo de que fala”.[78]

Gershom Scholem, contudo, insistiu que o estudo da religião deve ser dialético: sua dialética contundente juntava apreciação e crítica, identificação e distanciamento, filologia e teosofia. O gênio de Corbin, em contraste, colocou ênfase em *outro ponto*; de fato, em outro ponto, nos reinos transcendentes disponíveis aos visionários apenas. Scholem, consistente com sua dialética, podia honrar essa posição mesmo se a esposasse inequivocamente. Corbin, por sua parte, várias vezes citou Scholem para esclarecer seus próprios pontos, mesmo quando implicitamente rejeitava a insistência de Scholem no distanciamento erudito. No fim, Scholem foi um historiador da própria História, enquanto Corbin foi o pesquisador padrão do assalto esoterista ao historicismo. Scholem permaneceu simpático à posição esoterista, mesmo tendo conservado o esoterismo em tensão dialética com o historicismo. Ele foi consciente de que sua posição pode ter parecido paradoxal, mas gostava disto – ‘quanto mais paradoxal, melhor’.

Pode-se concluir que o distanciamento cordial entre Scholem e Corbin no final pode confundir os leitores a ver mais em comum entre eles do que ficou no escrutínio histórico. Isto não é para diminuir a importância de seu terreno comum.[79] Uma diferença primordial entre eles, no final, foi o comprometimento de Scholem com o judaísmo e com o sionismo. Corbin, em contraste, não era nem cristão nem muçulmano. Para Corbin, o gnóstico individual, o moderno esoterista individual, ‘aquele que sabe’ é o expoente exclusivo da verdadeira religião. Para Scholem, não é o indivíduo, mas sim o coletivo que importa no final como objeto de pesquisa. Ele assim insistiu em que a Cabala era a ‘psicologia histórica’ do judaísmo, e aí sua importância deveria ser colocada apropriadamente. O comprometimento público de Scholem com o esforço histórico de seu povo e sua nação está além de qualquer discussão. O comprometimento de Corbin era mais evasivo. Esta diferença, creio eu, se reflete em suas leituras divergentes da secularização. Todavia, mesmo aí há paradoxos dentro de paradoxos: o compromisso apaixonado de Corbin com o Irã tradicional manifestou-se em íntimo apoio ao secularizador Trono do Pavão do xá.

A conversa entre estes exemplares pensadores religiosos modernos foi assim guiada pelos paradoxos. Mesmo os dois homens sendo preeminentes

historiadores de suas tradições monoteístas escolhidas, eles interpretavam estas tradições de maneira resolutamente contrária ao que se esperava, até quando afirmavam a primazia tautogórica do símbolo original. Este paradoxo, quando muito pressionado, resulta, penso eu, na seguinte conclusão: o que eles defendiam como a mais tradicional teosofia surge como uma expressão de um modernismo curiosamente enfático: antinomiano, individualista e secular. Podemos chamar o enfoque paradoxal deles de *religião além da religião.*

O monoteísmo apresenta paradoxos para Henry Corbin e Gershom Scholem. Como sugere a própria designação, judaísmo e islamismo são religiões de Um só Deus (*mono-theos*) e, mesmo assim, foram aclamados como os melhores que apreenderam não através de Um mas de Muitos, através de símbolos de múltiplas interpretações. Eles argumentaram que estes símbolos, especialmente as *sefirotes* cabalísticas para Scholem e os anjos para Corbin, se referem a eles mesmos tautogoricamente. Os historiadores das religiões também apresentaram o monoteísmo como paradoxal, na medida em que seus propósitos sejam uma religião da Lei revelada. Para ambos os estudiosos, o 'segredo' do monoteísmo está, de certa forma, 'além' da Lei. Eles diferiram, apesar disso, na promessa que a modernidade apresenta para os monoteístas. Mas, concordaram em que os símbolos tradicionais e as tradições esotéricas antinomianas do monoteísmo deveriam permanecer como instrumentos espirituais para os monoteístas de hoje. Seus enfoques diferentes em relação às suas respectivas religiões, ainda que paradoxais, ou talvez *por causa* disso mesmo, permanecem, em ambos os casos, exemplos preeminentes do estudo religioso da religião, de uma História das Religiões que prega o respeito à autonomia das expressões religiosas tradicionais, recusando-se a reduzir as religiões à economia ou à psicologia. O paradoxo final, talvez, é que este enfoque, que parece em princípio respeitar a crença e a prática monoteísta tradicional, voe em face da teologia clássica do monoteísmo, com seu esoterismo, e despreze a ética cotidiana dos monoteístas, com seu antinomianismo.

1 Uma versão deste capítulo foi apresentada como palestra na Universidade de Harvard em 7 de abril de 1998. Agradeço a Kambiz Ghanea Bassiri e a Patrice Brodeur por terem me convidado.

2 Eles se corresponderam pela primeira vez em 1937 e, conforme notaram em uma troca de cartas em 1973, tinham se encontrado pela primeira vez vinte e cinco anos antes daquela data, em 1948.

3 Ralph Manheim. Manheim foi também editor da coletânea das obras de Eranos em seis volumes, editada por Joseph Campbell para a série Bollingen.

4 *Cahier de l'Herne Henry Corbin*, 322.

5 Lá pelos anos vinte, Fritz Lieb (1892–1970) foi um estudioso do Pietismo e do Romantismo, incluindo

Weigel e Hamann, escritores também apreciados por seu amigo Corbin. Corbin era um amigo íntimo de 'meu querido Lieb' durante o período em que partilharam o Bartianismo (1932–1936). Ver 'Post-scriptum biográfico' em *Cahier de l'Herne Henry Corbin*, 43. Scholem descreve as relações de Benjamin com Lieb em *Walter Benjamin: a história de uma amizade* (Londres, Faber and Faber, 1981), 206–207, 213. Para saber mais sobre a amizade deles, ver Chryssoula Kambas, Wider den Geist der Zeit, 'Die anti-faschichstische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamins", Der Furst dieser Welt", edição de Jacob Taubes Munique: *W. Fink Schöningh*, 1985). Lieb eventualmente dedicou seu estudo de Weigel a Shestov e a Benjamin: *Sophie und Historia: Aufsätze zur östlichen und westlichen Geistes – und Theologiegeschichte*, edição de M. Rohkraemer (Zurique: EVZ-Verlag, 1962). Para saber sobre o uso de Weigel feito por Corbin, ver, por exemplo, *TC*, 256–257.

6 Em 20 de junho de 1934, Scholem escreveu a Benjamin referindo-se a Shestov: "Tenho um conceito muito alto sobre esse homem". Em 2 de março de 1939, ele escreveu novamente a Benjamin: "No entanto, você está certo, de qualquer forma, quando chama seu estilo de magnífico." De *Correspondence*, 118, 246.

7 Pode-se citar inúmeros exemplos se nos reportarmos aos anos trinta: Corbin e Kojéve traduziram *A ideia socialista*, de Hendrik de Man. Durante um certo tempo, De Man ensinou em Frankfurt junto com amigos de Scholem, inclusive Paul Tillich e Martin Buber. Para De Man, neste período, ver Zeev Sternhell, *Nem direita nem esquerda: a ideologia fascista na França*, tradução de D. Maisel. (Princeton, Nova Jersey: Editora da Universidade de Princeton, 1986), 119–141. Kojéve se tornaria amigo de outros amigos de Scholem, principalmente de Leo Strauss. Outro exemplo ainda seria Pierre Klossowski. Ele era amigo tanto de Corbin quanto de Benjamin. Tudo isto serve para indicar que Scholem e Corbin transitavam livremente em alguns círculos comuns. Para uma introdução a estes contextos nos anos trinta, ver o capítulo 14 deste livro, 'Derrotando o Mal a partir de dentro'.

8 Nils Roemer, 'Rompendo os muros do cativeiro': Estudos do misticismo judaico, de Gershom Scholem, *Revista alemã* 72 (1997): 23–41, em 31.

9 Estas influências estão documentadas no presente volume: ver especialmente o capítulo 5, 'Sobre símbolos e simbolismo'.

10 Estas palestras foram publicadas como *Hamann, filósofo do luteranismo* (Paris: Berg, 1985). Sobre a admiração de Pierre Klossowski pela tradução de Corbin do texto *Estética em uma casca de noz*, de Hamann, ver 'Literatura e hospitalidade: o Hamann de Klossowsky', de Jeffrey Mehlman, em *Estudos de Romantismo* 22 (1983): 329–347, em 333. Este último texto também teve profundo efeito sobre Scholem.

11 Muhsin Mahdi, 'Orientalismo e o estudo da filosofia islâmica', *Jornal de Estudos Islâmicos* 1 (1990): 73–98, em 92.

12 Michel Löwy, 'Figuras do anticapitalismo romântico', em *Nova crítica alemã 32* (1984): 42–93. Este argumento é elaborado por Löwy em seu último volume *Redenção e utopia*. Em uma entrevista em dezembro de 1979 com Löwy Scholem desaprovou a teoria de Biale de que o Romantismo era a base dele. Löwy, *Redenção e utopia*, 217 n 44. O tratamento de Löwy, especialmente na página 61 (com citação de Biale), trata o Romantismo como 'crucial'.

13 Ver 'Sobre o Romantismo e o estudo da religião', em *Anais de Educação* 6 (1989): 363–382.

14 *FBJ*, 103–104.

15 Sobre Leo Baeck na Escola da Sabedoria de Keyserling nos anos vinte, junto com Jung, ver Alexander Altmann, 'Leo Baeck e a tradição mística judaica', *Ensaios da história intelectual judaica* (Hanover, N.H.: Editora da Universidade de Nova Inglaterra, 1981), 302. Biale observa em *Gershom Scholem* que o próprio toma de Leo Baeck o termo 'religião romântica' (44). Ver mais genericamente *Kabbala und Romantik*, edição de E. Goodman-Thau, G. Mattenklott e C. Schulte (Tubingen: Niemeyer, 1994).

16 Scholem, 'Misticismo e sociedade', em *Diogenes* 58 (1967): 1–24, em 8.

17 Baeck esteve primeiro em Eranos e convenceu Gershom Scholem de que valia a pena comparecer. *Bollingen*, 153 e Aniela Jaffé, *A respeito da vida e obra de C. G. Jung* (Nova York: Harper e Row, 1971). Discuto as relações de Scholem com Jung no capítulo 12, 'Psicanálise ao reverso'.

18 *MTJM*, 405, n. 109.

19 Não confundir com o protoquaquerismo da Nova Era de Madame Blavatsky.

20 'O sonho visionário na espiritualidade islâmica', em *O sonho e as sociedades humanas*, edição de G. E. Von Grunebaum e Roger Caillois (Berkeley e Los Angeles: Editora da Universidade da Califórnia, 1966), 381–409, em 401. O comentário de Scholem se encontra em *MSG*, 87.

21 *MSG*, 87.

22 *Resposta a Jó*, de Jung, em *Jung de bolso*, edição de Joseph Campbell (Nova York: Viking, 1975), em 550.

23 'O elemento dramático comum às cosmogonias gnósticas das religiões do livro', de Corbin, *Estudos de religião comparada* 14 (1980): 199–221, em 200, tradutor não indicado.

24 Ernst Benz, 'Teogonia e a transformação do homem em Friedrich Wilhelm Joseph Schelling', em *Homem e transformação*, edição de Joseph Campbell (Nova York: Pantheon, 1964), 203–250, em 245.

25 'Saudação a Gershom G. Scholem em seu septuagésimo aniversário: 5 de dezembro de 1967', de Adorno, tradução de Frederike Heuer (imprescindível). Será que Adorno estava realmente pensando aqui no 'processo teogônico' de *Schelling*? Em qualquer evento, Scholem referia-se calorosamente e de maneira reveladora ao tributo de Adorno:

"Li suas meditações com a maior aplicação, tanto aquelas de 30 anos atrás, que não eram más, de forma nenhuma, e também as atuais. Sua defesa de minha falta de solenidade foi um grande prazer para mim, algo precioso. Suponho que corresponda à sua atitude dialética quando digo que eu tenho apenas uma leve tendência para o heterodoxo mas também bastante para o ortodoxo, e muitas partes dos meus textos são devotadas à tentativa de estabelecer as conexões entre aquelas duas esferas de uma maneira dialética. Embora você esteja certo quando menciona que eu tenho muito a dizer a respeito da secularização do misticismo e, indo ainda mais longe, da religião, à parte disto não se pode deixar de dizer que não considero a própria secularização como algo final mas, pelo contrário, algo que sofre constante mudança. Você sabe muito bem que sou nada mais do que ateísta, e que minha convicção religiosa está muito proximamente ligada às minhas percepções históricas. Você mesmo já arriscou alguns palpites sobre isto em uma das últimas sentenças" (carta de Jerusalém, 8 de dezembro de 1967, em *Briefe II*, 191–192).

Agradeço a Werner Brandl pela ajuda com o texto em alemão. Pode-se observar, finalmente, que Adorno tratou deste ponto na conclusão da sua palestra pelo rádio 'Por que ainda a Filosofia?' em 1962. "O que não tem nada a ver com a trajetória da História pertence verdadeiramente a ela. A História promete a salvação e oferece a possibilidade de esperança apenas para o conceito cujos movimentos seguem o seu caminho ao máximo." *Modelos críticos: intervenções e chamadas*, tradução de Henry W. Pickford (Nova York: Editora da Universidade da Columbia, 1998), 17

26 Benz, 'Teogonia'.

27 James Merrill, *Life*, dezembro de 1988, 90.

28 Ver a discussão fundamental de Ernst Cassirer, *Filosofia das formas simbólicas*, volume 2 (New Haven, Connecticut.: Editora da Universidade de Yale, 1955).

29 'Prelúdio à segunda edição', *SBCE*, xii. Para saber sobre a concepção de Schelling a respeito de filosofia narrativa, ver Marc Maesschalck, 'Les Weltalter de Schelling: un essai de philosophie narrative', '*Laval théologique et philosophique* 46 (1990): 131–148, em 142–145.

30 No mesmo ano, é talvez instrutivo observar, Scholem apresentou seu texto 'der Nihilismus als religöses Phänomen'. Para uma tradução parcial de sua palestra, ver o capítulo 15, 'Sobre a suspensão da Ética', neste livro.

31 *TC*, 267.

32 Idem 308, original imprescindível. Ver também 305, onde ele descreve tautogoria a Philo.

33 Corbin escreve em 'Em busca de um mapa do imaginário', *Temenos* (1980): 23–36, em 30.

'De qualquer maneira, é a ideia da Teofania que domina, tornando-se evidente pela sua própria natureza e pela necessidade entre o intelectual e o sensível, e o que é denotado como Sofia, como a 'Alma do

Mundo', que é, ao mesmo tempo, o local *imaginário* e o órgão dessa Teofania. É ao mesmo tempo a mediatriz necessária, o *Deus revelatus*, entre a Divindade pura, sempre oculta, além de nosso alcance, e o mundo do homem. Isto é o que temos em outro lugar denominado o 'paradoxo do monoteísmo' um tema constante em todas aquelas doutrinas nas 'religiões do livro' que, de um modo ou outro, estão relacionadas com a Cabala.'

34 *SEI*, 107.

35 Citado em Hamid Dabashi, *Autoridade no Islã* (New Brunswick, Nova Jersey: Transaction Publishers, 1989), 116.

36 *SEI*, 107, imprescindível.

37 'Zehn unhistorische Sätze uber Kabbala', 269.

38 A respeito do movimento da transparência, ver o capítulo 6 'Sobre símbolos e simbolismos', neste livro.

39 *OPJM*, 112.

40 Para Corbin, 'legalismo' era o inimigo do 'espiritualismo': Se compreendermos verdadeiramente o que ele conhece e o que está em pauta, não ficamos neutros diante da escolha entre o Islã legalitário e o Islã espiritual. 'De l'histoire', 150. Ele pode ter querido tratar aqui de uma escolha entre o Islã dos sunitas e dos xiitas.

41 Ver as cartas notáveis que se referem a Scholem, enviadas por Joseph Weiss a Sarah Heller-Wilensky, em 'Joseph Weiss: cartas a Ora', em *O hassidismo reavaliado*, edição de Ada Rapoport-Albert (Londres: Biblioteca Littman, 1997), 10–45.

42 Joseph Weiss, 'Gerhard Scholem – Cinquenta Anos', *Yedioth hayom* (Daily News) (Tel Aviv), 5 de dezembro de 1947. O original em hebreu e a tradução em alemão são encontrados em *Briefe II*, 458–460'. Para uma discussão sobre este texto, ver Schäfer, 'Die Philologie', 22–23. Agradeço a Werner Brandl pela sua ajuda neste texto em alemão.

43 Ver a nota 44.

44 *CH*, 117.

45 Corbin, 'Transcendental e existencial', *Travaux du Ixe Congrès International de Philosophie (Congrès Descartes)* (Paris: Hermann, 1937), 24–31.

46 *CH*, 156, nota 12.

47 Pelo testemunho de seu aluno Joseph Weiss, "ele gosta de debochar da filologia existencial". Ver 'Gershom Scholem – cinquenta anos', em *Briefe I*, 458–460. Ver também *OPJM*, 79. Ele faz críticas similares no seu discurso de agradecimento pelo Prêmio Rotschild, 'Cabala e criticismo histórico', *OPJM*, 75–80.

48 *MIJ*, 231, 236. Aqui há uma certa ironia. Para exemplificar, foi Buber e não Scholem quem foi contra o 'jargão da autenticidade' de Jung, da mesma maneira que seu amigo Adorno tinha feito contra Heidegger. Ver Adorno, *O jargão da autenticidade*, tradução de Knut Tarnowski e Fredric Will (Evanston, II: Editora da Universidade do Noroeste, 1973). A crítica de Buber encontra-se em 'Religião e pensamento moderno', em *Eclipse de Deus: estudos sobre a relação entre a religião e a filosofia* (Nova York: Harper e Row, 1957), 63–93. E Scholem gostava muito de Shestov, geralmente considerado um existencialista.

49 'Reflexões sobre teologia judaica', de Scholem. Ver a obra completa, mas especialmente *JJC*, 279.

50 Scholem, 'Cabala e criticismo histórico', reimpressão em *OPJM*, 75–80.

51 *MIJ*, 35.

52 *OPJM*, 112.

53 Corbin, 'A força da Filosofia tradicional no Irã de hoje', 21.

54 Foi Eliade, ligado aos círculos filosóficos e artísticos em Paris, quem porventura mais aguçadamente tratou do existencialismo, na conclusão de *SP*, 210. Ele foi um que, talvez em razão de seu débito para com Heidegger, viu um valor religioso no existencialismo. Ele enfatizou este ponto também em *Cosmos e*

História, mas do ponto de vista de que o Oriente estava saindo de um certo tipo de existencialismo. 158.

55 *JJC*, 22.

56 Henry Corbin, 'O conceito de Filosofia cooperativa', tradução de Peter Russell (Ipswich, Reino Unido: Editora Golgonooza, 1981), 7.

57 *TC*, 257.

58 *JJC*, 46.

59 Scholem, 'Endereço aberto', em *Tipos de redenção: contribuições para o tema do estudo-conferência apresentado em Jerusalém, de 14 a 19 de julho de 1968* (Leiden: E. J. Brill, 1970), 1–12, em 11.

60 *TO*, 205, com ênfase. Em outro ponto, com maior força evidente, Eliade afirmou que 'todo simbolismo da transcendência é paradoxal, impossível de se conceber em nível profano'. *IS*, 83.

61 Karl Löwith, 'Uma teologia judaica da História secular é realmente uma possibilidade e até mesmo uma necessidade', em *Significado da História* (Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1949), 196.

62 *MIJ*, 49–78.

63 Idem, 77.

64 *OPJM*, 34.

65 *MTJM*, 293.

66 *MIJ*, 141, as palavras finais do ensaio.

67 *MIJ*, 255

68 Corbin, *Hamann, filósofo do luteranismo* (Paris: Berg International, 1985), 82.

69 Corbin, *Le paradoxe du monothéisme* (Paris: Éditions de l'Herne, 1981).

70 Corbin não cita Jung ou Heidegger neste último ensaio. Entretanto, como tento mostrar em outro ponto deste volume, eles deram suporte psicológico e filosófico ao esoterismo de seus últimos textos. Em sua declaração autobiográfica final, ele escreveu a respeito deles, qualificando cuidadosamente suas respectivas influências sobre ele. Ver 'Post-Scriptum biographique', 41, 48.

71 Ver o capítulo 4, *Coincidentia oppositorum*, neste livro.

72 Em Israel, Martin Buber, R. J. Zwi Werblowsky e Guy G. Stroumsa também ensinaram religião comparada. Ainda assim, como observou Stroumsa na Universidade Hebraica, mesmo agora 'não há nenhum curso sobre *judaísmo como religião* oferecido no Instituto de Estudos Judaicos'. 'Buber como historiador da religião: presença, não gnose', *Arquivos de Ciências Sociais das Religiões* 101 (1998): 87–105, em 104. Ver também Stroumsa, 'Humanismo hebraico revisto: estudos judaicos e educação humanística em Israel', em *Trimestre de estudos judaicos* 3 (1996): 123–135. Agradeço ao professor Stroumsa por ter compartilhado comigo estes estudos.

73 *OKS*, 11.

74 'Revelação e Tradição', em *MIJ*, 284.

75 *MTJM*, 204.

76 Corbin, 'Trois entretiens sur l'histoire spirituelle de l'Iran', em *Le Monde Non-Chrétien* (O Mundo Não-cristão) 43–44 (1957): 179–199, em 185.

77 Corbin, 'O significado do Imam', em *Xiísmo*, edição de Seyyed Hossein Nasr (Albany, Nova York: Editora da Universidade Estadual de Nova York, 1988), 177.

78 Scholem, carta de Jerusalém datada de 5 de abril de 1973, traduzida para o francês por Yvonne Gilbert em *Cahier l'Herne Henry Corbin* 323, tradução minha do francês.

79 Alguns também o identificam com Jonathan Z. Smith, em seu mal interpretado comentário sobre a escola conduzida por seu colega de Chicago Mircea Eliade. Smith aponta para a estranha forma de tautologia defendida pela História das Religiões em Chicago: "É um ponto de discussão da disciplina da História das Religiões que um caso válido pode ser feito para interpretação da transcendência como

transcendência... uma repetição quixotesca da noção exemplificada por Pierre Menard a respeito de Borges que um mundo só pode ser traduzido em si mesmo.” Jonathan Z. Smith, “Será que os estudos teológicos e religiosos são compatíveis?” *Bulletin* 26, número 3 (1997): 60–61, em 61. Smith cita aqui, tirado de ‘Anunciações: a Escola da Divindade, Universidade de Chicago’, 1960– 1961. Smith também pode ter pensado nas declarações contemporâneas feitas por Eliade. Por exemplo, no prefácio de *Mitos, Sonhos e Mistérios*, na tradução para o inglês publicada em 1960, Eliade escreveu que ‘o mito se define a si mesmo por seu próprio modo de ser’. *MDM*, 14.

Capítulo 4

A COINCIDÊNCIA DOS OPOSTOS: UM ENSAIO

É impossível retratar a vida como um todo exceto como uma coincidência dos opostos.
– Ernst Cassirer

Unindo-se os extremos, então teremos o verdadeiro significado
– Friedrich Schlegel

Mircea Eliade apresentou a *coincidentia oppositorum* (a coincidência dos opostos) como título (*O Dois e o Um*) e como título alternativo (*Mefistófeles e o Andrógino*) de uma de suas mais populares coletâneas de ensaios. Esta coletânea foi então reimpressa sob um título tirado do ensaio que constitui sua essência, 'Mefistófeles e o Andrógino' *ou* 'O Mistério do Todo'. Eliade, na verdade, declarou que a *coincidentia oppositorum* era o centro do seu entendimento em relação ao sagrado e ao profano, e a evocava com tanta frequência que sua concepção da mesma se tornou um amplo estudo. Dificilmente parece necessário, portanto, recapitular sua versão aqui.[1] Por outro lado, lembra-mo-nos muito pouco que Henry Corbin e Gershom Scholem também descobriram que esta ideia era uma chave para suas respectivas hermenêuticas da teosofia monoteística. Esta teosofia compartilhada da *coincidência dos opostos* pode ser facilmente considerada como dominante na História das Religiões conforme a conceberam.

Este capítulo responde a esta impositiva concepção à luz de seu pensamento, em sua totalidade. No que se segue, tentarei explicar esta noção, primeiro para elucidar seu uso na História das Religiões. Espero, contudo, também enfocar uma crítica de sua aplicação na História das Religiões. Para conseguir realizar melhor esta tarefa, busquei orientação para tanto em seu contexto intelectual mais amplo. A *coincidentia oppositorum* leva a pesquisa histórica a determinados impulsos constitutivos de seu momento histórico.

Minha intenção aqui, apresso-me a enfatizar, não é discutir o significado geral 'mais amplo' deste conceito. Exemplos de sua importância em vários campos do pensamento são abundantes. O antropologista Claude Lévi-Strauss afirmou que "(o pensamento) sempre funciona a partir da percepção dos opostos para atingir sua média progressivamente".[2] Teorias de oposição são muitas vezes exemplificadas em análise cultural.[3] Conceitos tais como complementaridade são igualmente comuns em alguns setores da explanação científica. A afirmação do físico Niels Bohr de que 'uma verdade profunda' é aquela 'cujo oposto

também contenha uma profunda verdade' é bem conhecida.[4] Os filósofos até já encontraram a reconciliação dos opostos inerente à 'iluminação kantiana': "A unidade reside no acordo. A resolução da contradição é o sistema *in nuce*"[5].

A *coincidentia oppositorum* muitas vezes foi interpretada como um certo tipo de paradoxo, embora, é claro, nem todos os paradoxos sejam *coincidências*. Particularmente entre os pensadores religiosos que tendem à popularização, não é raro utilizar o paradoxo no esforço de transcender as limitações percebidas do pensamento racional. Deste modo surgem conceitos como 'nova lógica', 'lógica transcendental', 'maneiras de quebrar a Lei da Identidade' e outros semelhantes. Estes 'transracionalismos' presumidamente foram criados para serem diretrizes misticamente sincrônicas (Joseph Campbell, "A tanto é igual quanto diferente de B");[6] progressivamente diacrônicas (Ernst Bloch, 'S ainda não é P')[7] e metafisicamente precisas.[8] Entretanto, da perspectiva da presente pesquisa, tais paradoxos não são, na verdade, pura *coincidência dos opostos*. Nestes casos, esta noção não está sugerida como o princípio central da organização do divino. É esta insistência que epitoma a leitura teosófica desta ideia sobre a parte da História das Religiões.

Embora, por conseguinte, a *coincidência dos opostos* seja obviamente uma importante ideia na história do pensamento e seja frequentemente utilizada nas popularizações, sua centralização na História das Religiões após a guerra sugere algo além de seu uso puramente filosófico ou seu uso enganosamente popular. No presente contexto, a *coincidência dos opostos* também tem importância histórica. Foi a expressão, por assim dizer, de seu momento cultural.

PREDECESSORES: CUSA, HAMANN, JUNG

> Comecei a ver-te, Senhor, no portal da 'coincidência dos opostos', guardado por um anjo e situado na entrada do Paraíso.
>
> – *Nicolas de Cusa, 'A visão de Deus'.*

Eliade empregou a fórmula *coincidência dos opostos*' dezenas de vezes durante sua longa carreira como escritor. Embora vagamente tenha reconhecido que Nicolas de Cusa (1401–1464) merecia o crédito por esta ideia, normalmente a citava sem fazer qualquer referência ao mesmo. Vale portanto notar um ponto em que ele deu tal crédito a Cusa. Depois de ter publicado um livro em romeno sobre este assunto em 1942, sugeriu:

> ... resumir todos os temas tratados nas obras de minha juventude. Proponho apresentar apenas um determinado número de ritos tradicionais, mitos e teorias associados com a união dos contrários e com o mistério da totalidade, os quais Nicholas de Cusa chamou de *coincidentia oppositorum*. É bem sabido que, para Nicholas de Cusa, a *coincidentia oppositorum* era a menos imperfeita definição de Deus, mas não pretendo estender-me sobre estas especulações teológicas e metafísicas. É a pré-história da filosofia, a fase pré-sistemática do pensamento que deveria, penso eu, ter nossa atenção na

data presente”.[9]

Este capítulo, contudo, trata precisamente da ‘fase sistemática do pensamento’.[10] Até que ponto foi apropriado Eliade referir-se a Cusa do modo como fez?[11] Neste ponto cabe notar, talvez, que Eliade parece ver a *coincidentia oppositorum* como a garantia para tornar a história óbvia. Sua contribuição, seguindo sua própria ênfase, está nos ritos, mitos e teorias pré-históricos. Isto certamente não foi enfatizado por Nicolas de Cusa.

Existe uma história sobre o fato de Eliade ter esquecido a contribuição de Cusa. Johann Georg Hamann escreveu para Herder e para Kant sobre a *coincidentia oppositorum*, erroneamente, como se a ideia tivesse se originado de Giordano Bruno; ele não sabia da conexão da mesma com Cusa.[12] Hamann também tratou da *coincidentia oppositorum* em uma carta crucial de 27 de julho de 1759, na qual rompeu com Kant.[13] A influência de Hamann sobre Scholem e Corbin, como tentei mostrar no capítulo anterior, manifestou-se desde o início.

Talvez a figura mais responsável por unir nossos três historiadores das religiões tenha sido Carl G. Jung. Jung nunca se cansou da *coincidência dos opostos*, uma das ideias mais frequentemente aplicadas em seu volátil leque de teorias. Ele ressaltou consistentemente suas explosivas implicações: “Quando os opostos se encontram, ocorre um redemoínho”.[14] *Complexio Oppositorum*, sua versão preferida da frase em latim, desempenhou um papel central em sua obra até alguns de seus últimos livros, tais como *Resposta a Jó* e *Memórias, Sonhos e Reflexões*.[15] Mircea Eliade, por sua vez, acreditava que o uso que Jung fazia dessa frase nesses últimos livros carregava uma importância histórica mundial. Ele, por conseguinte, fez um contraste de Jung com Hegel, precisamente na base da *coincidentia oppositorum*.[16]

Coincidentia oppositorum foi invocada mais de uma vez como o principal motivo de Eranos ressaltado por Jung. Por exemplo, Joseph Campbell mencionou que “mesmo um olhar de relance nos nomes dos estudiosos que contribuíram com Eranos é suficiente para apoiar o grande ponto de Jung de que as paredes divisórias são transparentes e que, onde reina a percepção além das diferenças, todos os pares de opostos se juntam”.[17] Walter Corti, associado e ocasional propagandista de Eranos, referiu-se ao ‘círculo da *coincidentia oppositorum* dos oradores’.[18]

SCHOLEM, ELIADE, CORBIN

A tônica do misticismo é invariavelmente uma reconciliação dos opostos do mundo, cujas contradições e conflitos criam todas as nossas dificuldades e problemas.

– *William James*

Os próprios participantes principais de Eranos certamente usaram esta ideia para

descrever dados essenciais de sua teoria a respeito de religião. Scholem, logo nas suas primeiras e clássicas palestras do período que antecedeu a Segunda Guerra Mundial, referiu-se à *coincidentia oppositorum* para explicar as *sefirot* do Zohar. ‘A partir da contemplação das *sefirot* ele chega à concepção de Deus como a união e a raiz de todas estas contradições.’[19] Scholem, muitos anos mais tarde, descreveu uma noção que vinha da Cabala, a ‘unidade indistinta’ [*ahduth shava*], como uma *coincidentia oppositorum*.[20] Tais julgamentos foram aplicados em outros lugares em sua obra filológica. “Esta é a unidade dos opostos simbolizada na palavra *shamain* (céu) = a harmonia do fogo do Julgamento – *esh* – com a água da compaixão – *mayim*... A Árvore da Vida une dentro de si estes aparentes opostos – fogo e água em uma harmonia de unidade”.[21] Scholem usou, portanto, a ideia para referir-se a operações dentro do reino divino.

Não apenas teosófica, não só uma caracterização de trabalhos no âmbito da divindade na Cabala, a *coincidentia oppositorum* também expressava, para Scholem, seu próprio modo dialético de pensar, refletido sobre níveis não descritivos de concepção e de expressão. David Biale tratou sucintamente deste ponto:

> Seu tratamento do desenvolvimento do messianismo cabalista em heresia apocalíptica e finalmente em iluminação secular repousa em sua teoria da conjunção produtiva dos opostos: mito e monoteísmo, misticismo e racionalismo, messianismo apocalíptico e secularismo. Onde historiadores anteriores viram apenas contradições e negações sem solução, Scholem argumenta que podem ser estabelecidas continuidades entre os opostos aparentes.[22]

Pode-se achar que a declaração de Biale é corroborada, penso eu, na justamente celebrada tese de Scholem, ao mesmo tempo revolucionária e conservadora. Realmente, aqui o próprio misticismo é definido como uma união dos opostos. Scholem, portanto, resolveu assim um dilema teológico-político – se não o dilema teológico-político – através da fusão dos opostos no misticismo.[23] Scholem disse alguma coisa mais ou menos similar a respeito da liberdade inerente à tradição, que é ‘a força interior pela qual as contradições e tensões não são destrutivas mas sim estimulantes e criativas’.[24]

Em um de seus primeiros estudos, em 1939, sobre Hamann, Corbin igualmente já tinha encontrado o princípio paradoxal que buscava:

> O paradoxo corresponde exatamente à totalidade única do ser humano, às vezes como homem interior, às vezes como homem exterior. Simultaneidade que conduziu o Mago ao princípio da coincidentia *oppositorum*.[25]

Entretanto, somente em suas grandes monografias do período pós-guerra, Corbin abraçou plenamente a *coincidentia oppositorum*. Talvez mais nitidamente, Corbin ampliou este conceito para elucidar sua teoria do ‘imaginário’ e do

‘corpo espiritual’ em *Spiritual Body and Celestial Earth*. Para Corbin, tanto ‘corpo espiritual’ quanto ‘terra celestial’ deveriam ser conceitos interpretados como *coincidentia oppositorum*. Finalmente, [Hurqalya] é, por conseguinte, um mundo interno, limitando e reunindo tempo e eternidade, espaço e transespaço, assim como seus conceitos de matéria imaterial e terra celestial são também evidências da *coincidentia oppositorum*.[26] Em resumo, a mediação que interioriza as transmutações conseguidas no decorrer da operação real engendra o *corpo espiritual*, que é uma *coincidentia oppositorum*.[27] Eventualmente, em seu monumental ensaio ‘A *Imago Templi*, em confronto com as normas seculares’, Henry Corbin identificou *coincidentia oppositorum* como nada menos do que a chave para o reino da própria regeneração espiritual:

> A Ordem só tinha um único objetivo: a regeneração, o novo nascimento, trazido pelo restabelecimento da identidade entre o macrocosmo e o microcosmo. A força plena da imaginação ativa faz funcionar uma alquimia que engloba uma concepção do mundo, ética e escatológica; a pedra filosofal só pode ser encontrada através da *coincidentia oppositorum*.[28]

Novamente, como no caso de Scholem e a Cabala, o ponto aqui não é que o sufismo em si não se apresente originalmente como um processo. Corbin mostrou que este era o caso no capítulo intitulado ‘A dupla dimensão dos seres’ em *Imaginação criativa no sufismo de Ibn ‘Arabi*.[29] No mesmo volume ele citou Abu Said al-Kharraz: [Deus] é uma coincidentia oppositorum.[30] ‘Como se conhece Deus?’ ‘Pela combinação dos opostos’.[31] E Corbin mencionou ‘a definição do conhecimento de Abu Said al-Kharraz, muitas vezes citada por Ibn ‘Arabi: conheci Deus através de Sua junção dos opostos’.[32]

Neste momento, parece valer a pena citar até certo ponto as maduras conclusões de Franz Rosenthal a respeito da *coincidentia oppositorum* no sufismo. Sem ser acólito de Ibn ‘Arabi, Rosenthal fez um estudo importante sobre a relação do grande místico andaluz com a filosofia com os seguintes comentários comedidos, que não têm importância para a presente discussão:

> Mais do que outros místicos e intelectuais, Ibn ‘Arabi mostrou-se contente com a combinação dos contrários com o objetivo de atrair atenção para suas ideias. Conhecimento é, ao mesmo tempo, ignorância, o ser pode ser concebido como o não-ser, a orientação certa implica tanto aproximação quanto afastamento da mesma; liberdade é escravidão. Parece justo descrevê-lo desta maneira. Tentamos aqui deixar que suas próprias declarações falem por si mesmas e vê-lo como ele teria visto a si próprio em relação a esta caracterização: tanto uma mente aberta quanto intolerante, tanto liberal quanto conservadora, tanto extremamente culto quanto estreitamente focado, tanto extraordinariamente original quanto totalmente tradicional, tanto um pensador quanto além do pensamento – em resumo, tanto um filósofo quanto um místico.[33]

HISTÓRIA

> Só na Europa... a mente humana se atreveu a agir de uma maneira que *assume as incompatibilidades*.
> – *Denis de Rougemont*

Denis de Rougemont fez uma importante conexão pessoal entre os membros do trio. Sua posição em sua rede de intelectuais e na disseminação de suas obras revela alguma coisa da interpenetração de seus respectivos círculos. Ele editou o jornal barthiano *Hic et Nunc* (Aqui e agora) com Corbin, entre 1931–1933; Eliade publicou a resposta de Rougemont ao ensaio de Ernst Junger sobre o 'nó górdio', no primeiro volume de *Antaios*.[34] De Rougemont citou Corbin e Eliade em sua própria obra e foi apoiado pela Fundação Bollingen, que também publicou alguns de seus textos.[35] Seu livro *A busca ocidental do homem: os princípios da civilização* foi publicado por Harper and Row na série Perspectivas do mundo, de Ruth Nanda Anshen, em 1957. O livro *Mito e Realidade*, de Eliade, foi publicado na mesma série em 1963.[36]

A epígrafe para o livro *A Busca Ocidental do Homem: os Princípios da Civilização*, de Rougemont, foi tirada de Heráclito: "Quaisquer que sejam as oposições e divergências, não deixam de cooperar para a mais bela harmonia e a fazê-la continuar."[37] Ele devotou uma extensa dissertação à *coincidentia oppositorum*, que chamava de 'pensar através das tensões'.[38] Seu caso, entretanto, diferentemente do cristianismo mais gnóstico preferido em Ascona, serviu de argumento a favor de um protestantismo europeu vigorosamente explícito, com o paradoxo da encarnação servindo como uma espécie de protótipo de civilização avançada. "O dogma do Homem-Deus era o modelo supremo de *uma polaridade impensável mas verdadeira* que requer, uma vez aceita, uma profunda reforma de nossas categorias intelectuais".[39] Entre estas categorias, para De Rougemont, estava nada menos do que a História, e até mesmo o próprio cosmos. Ele, por conseguinte, conseguiu seguir o caminho da centralidade cultural da *coincidentia oppositorum* desde Guelph/Ghibellines até ondas/partículas. De Rougemont, um patriota suíço com conexões com Jung e com a Fundação Bollingen, sentiu-se seguro para finalmente falar de 'um drama, antigo como as eras, dos opostos'.[40] Enquanto isso, Jung escreve em *Mysterium Conjunctionis*: "Até mesmo os nomes de Deus refletem esta dicotomia complementar".[41]

De Rougemont pode ser considerado aqui um exemplo de um tipo de pensamento que pode esclarecer o uso deste conceito em Eranos. De um ponto de vista filosófico, entretanto, tais amplos gestos meta-históricos não deixaram de ter seus perigos consequentes. A implicação mais perigosa desta tendência talvez seja que a mesma fez cair a distinção entre a realidade histórica e o ideal histórico. Steven Schwarzschild uma vez falou incisivamente sobre este ponto, referindo-se ao historicismo alemão:

> O mais importante é que a equação que coloca simplesmente que 'Alemanha real = Cristandade metafísica', teve a óbvia vantagem de buscar ser tanto descritiva quanto uma prescrição, uma

> verdade empírica tanto quanto normativa. Como disse Hegel, ‘agora, a verdade é a realidade da eternidade verdadeira’. Na linguagem menos filosófica e teológica de Igger, ‘o historicismo alemão defendeu que as instituições existentes e as próprias leis positivas representavam racionalidade e moralidade.’. Conforme a declaração de Troeltsch, ‘só a história revela o valor. *Am deutschen Wesen soll die Welt genesen*. Ou, para fazer um aforismo: aquelas pessoas queriam ter o dever e o fruir do bolo também’.42

O resultado pareceu ser uma espécie de historicismo sem história. Elementos da história transracional interna antecipam a condição perfeita diante da racionalidade no final da história. O que levou a uma teologia da história presumiu uma perfeição oculta em uma experiência histórica imperfeita.

POESIA

> É liberdade poética declarar conjuntamente duas proposições contraditórias.
> – *Rabbi Meir de Rothenberg*

Friedrich W. J. von Schelling (1775–1854) foi talvez o filósofo romântico principal da remitologização, cujo retorno ao mito ele caracterizou como ‘teosofia’. Este romantismo místico elevou a poesia a um status de categoria. De acordo com Moshe Schwarcz, ‘a principal importância da ideia estética de Schlegel, Schelling e Hegel foi a procura por uma união dos opostos.’43 Tzvetan Todorov observou o seguinte ponto análogo: “Quanto ao símbolo, ele é caracterizado pela fusão de dois contrários, o grande e o particular, ou, para usar a fórmula favorita de Schellinger, pelo fato de que o símbolo não somente significa mas também é.”44 Tal ênfase foi adotada desde os românticos alemães por Samuel Coleridge. A. R. Ammons, um de nossos maiores poetas vivos, assim falou sobre a poesia de que tratou Coleridge:

> Uma vez a cada quinhentos anos surge uma declaração sumária a respeito da poesia que não conseguimos imaginar que tenhamos podido viver sem a mesma. A maior declaração em nossa língua é a de Coleridge em sua *Biografia*. Atende a meus objetivos citar apenas um fragmento da essência dessa declaração: que a imaginação e, segundo penso eu, a poesia, ‘se revela no equilíbrio ou na reconciliação das qualidades opostas ou discordantes’. Isto sugere para mim que a descrição, a lógica e a hipótese, buscando níveis de generalização cada vez mais altos, atingem finalmente uma antítese que a lógica não consegue cruzar.45

Roman Jakobson, pela perspectiva da linguística, fez uma explanação menos poética, ainda que bastante relevante da poesia em seu ensaio ‘O que é Poesia?’

> Por que é tudo isto necessário? Por quê é necessário atribuir como ponto especial o fato de que o símbolo não cai junto com o objeto? Porque, além da percepção direta da identidade entre o signo e o objeto (*A* é *A1*), existe uma necessidade da percepção direta da inadequacidade daquela identidade (*A* não é *A1*). A razão por que esta antimônia é essencial é que sem contradição não existe mobilidade de conceitos, nenhuma mobilidade de símbolos e a relação entre o conceito e o símbolo se torna automatizada. A atividade se interrompe e a percepção da realidade morre.46

Jakobson definiu poeticidade, essas contradições intrínsecas constituintes da poesia, como ‘a mobilidade dos conceitos’. Em significativo contraste com a ‘liberdade’ de *coincidência* nas teorias de Jakobson, contudo, o filósofo da língua Umberto Eco adverte que a liberdade da *coincidentia oppositorum* literária, deixada sem regras, pode perder-se no infinito:47

O pensamento hermético estabelece que nossa linguagem, quanto mais ambígua e polivalente que seja, e quanto mais use símbolos e metáforas, mais é particularmente apropriada para nomear uma Unidade na qual a coincidência dos opostos ocorra. Entretanto, onde a coincidência dos opostos triunfa, o princípio da identidade entra em colapso. Como consequência, a interpretação é infinita. A tentativa de buscar um significado final, inatingível leva à aceitação de um desvio sem fim ou de uma mudança de significado.48

Um brilhante exemplo de tal orientação se acha na descrição de Hans Richter do ‘novo’ em Dada:

> Naquele momento estávamos convencidos que tínhamos assentado em um território completamente desconhecido... Na verdade, entretanto, esta ideia da ‘unidade de opostos’ foi bem conhecida pelo nome de ‘contingência’ durante muito tempo... A percepção de que a razão e a anti-razão, senso e não-senso, projeto e mudança, consciência e inconsciência fazem parte juntos de um todo – esta era a mensagem central de Dada.49

POLÍTICA

> Se alguém é chamado para renovar um estado, então deve seguir princípios que estão em constante oposição uns com os outros (des principes constamment opposés)
> – *Napoleão*

Pode-se aceitar ou rejeitar o colapso dos opostos na poesia. Isto pouco parece importar. No entanto, quando a criação poética resulta no *mito do estado*, em um nacionalismo espiritual, então por que se diz que tal *coincidentia* poética encontra uma solidariedade política? A ‘impossibilidade crível’ era, segundo Giambattista Vico, o ‘apropriado material para a poesia’. Vico argumentava que a mesma ‘dá origem a um senso de onipotência’.50 Para Vico, o poeta, nesta base poética, descobre-se a própria sociedade. Não estamos longe da teoria estética de Scholem da tradição como força básica das contradições criativas.

Robert Sayre e Michel Löwy percebereram a *coincidentia oppositorum* central, por exemplo, do Romantismo:

> O que é exatamente o Romantismo? Um enigma indecifrável, porque é uma *coincidentia oppositorum*: ao mesmo tempo (ou como alternativa) revolucionário e contra-revolucionário, cosmopolita e nacionalista, realista e fantasioso, restaurador e utópico, democrático e aristocrata, republicano e monarquista, vermelho e branco, místico e sensual.51

Embora exista aqui uma pequena questão de um panorama comum da História das Religiões no romantismo alemão do século dezenove, é muito menos sabido

que os historiadores das religiões, mais imediatamente, compartilharam de algumas raízes na chamada Revolução Conservadora deste século. Armin Mohler, um líder no reviver deste movimento após a guerra, falou de ‘Konservative Revolution als coincidentia oppositorum’.[52] Pierre Bourdicu, menos simpaticamente, também observou esta tendência em Heidegger:

> [Heidegger] realiza a revolução conservadora (*die konservative Revolution*) na filosofia. Isto ele consegue através de uma estratégia típica dos revolucionários conservadores (e particularmente de Junger): a estratégia que consiste em atirar-se no fogo para evitar ser queimado, em mudar tudo sem mudar nada, através de um daqueles *extremos heróicos* que, no intuito de situar-se sempre mais além, mais adiante, unem e reconciliam os opostos *verbalmente*, em proposições paradoxais e mágicas.[53]

Boudieu vai mais além elaborando que:

> [a] solução da antinomia se obtém levando-a a um extremo: como no pensamento místico, a tensão provocada a este extremo é resolvida por uma reversão completa da tese em antítese. É esta mesma lógica mágica do casamento dos opostos que conduz a ala extremista dos revolucionários conservadores a pensar no conceito do Fuhrer, que articula um caso extremo do paradoxo que se pretende resolver, fundindo o culto do herói com um movimento de massa.[54]

Theodor Adorno descreveu, de forma semelhante, a terrível eficácia da propaganda anti-semítica surgindo do ‘sonho do agitador, uma união do horrível e do maravilhoso, um delírio de aniquilação mascarado como salvação’.[55] O revolucionário meramente conservador e o completo fascista usaram às vezes eficazmente ‘a mesma lógica mágica do casamento dos opostos’. Esta ‘lógica’ Saul Friedländer identifica como um cerne ideológico.[56] Existe uma ideologia fascista identificável... [A revisão fascista do marxismo] trouxe à tona a coincidência dos opostos políticos e ideológicos, tanto de temas da extrema direita quanto da extrema esquerda, que é a característica mais fundamental do fascismo.[57]

Friedländer, em sua obra *Reflexões do nazismo*, voltou a estas percepções e as discutiu. “Nesta série de contradições, não é nem uma coisa nem outra que é decisiva por si; é a sua coexistência que dá a totalidade de seu significado”.[58] Ele refletiu sobre os elementos imponderáveis, a fusão dos opostos que tentei esclarecer. Nem o liberalismo nem o marxismo respondem ao medo arcaico do homem da transgressão de determinados limites do conhecimento e do poder (não comerás o fruto...), assim ocultando o que permanece como a tentação fundamental: a aspiração ao poder total que, por definição, é a transgressão suprema, o desafio maior, o combate super-humano que pode acontecer somente através da morte.[59]

Os pensadores fascistas, para deixar bastante claro, estavam bastante conscientes do poder gerado pelos opostos enquanto se afundavam eles mesmos nos próprios poderes. George Mosse localizou exatamente este poder na retórica socialista nacional:

> Finalmente, Alfred Rosenberg resumiu todo este conceito: a morte e a vida não são contrárias, mas sim ligadas uma à outra. Através da benevolência do destino dado por Deus, estes contrários se dissolvem na eternidade. A morte é constantemente dissolvida em uma síntese mais alta. O conceito do Terceiro Reich repete esta dialética: “precisamos ter a força de viver pela antítese.[60]

A força (ou a astúcia) deste princípio parece estar bem próxima da essência do princípio político em si. Pode-se notar que os próprios nomes dos fenômenos sociais aqui associados soam como coincidências dos opostos: Socialismo Nacional; Revolução Conservadora; Modernismo Reacionário.[61] Atualmente, os descendentes espirituais da Revolução Conservadora original perpetuam esta ‘lógica mágica’. Julius Evola, colega de Eliade de longa data e líder ideólogo neofascista, usou a *coincidentia oppositorum*.[62] Louis Pauwels, outra influência importante sobre Eliade e um dos revolucionários conservadores mais proeminentes na França nos anos setenta e oitenta, foi um dos autores de um popular livro com o título *Possibilidades impossíveis*.[63]

Atualmente, assim como ocorreu no período entre as duas grandes guerras mundiais, esta tendência, esta sedução do pensamento, persiste. Bourdieu ajuda a explicar:

> (...) o paradigma de todas as estratégias filosóficas da revolução conservadora nos assuntos filosóficos. Estas estratégias são sempre enraizadas em uma conquista radical que possibilita que tudo seja preservado por trás da aparência de uma total mudança, juntando opostos em um sistema de pensamento de duas faces, que é, por conseguinte, *impossível de circundar*, visto que, como o deus Janus, é capaz de enfrentar desafios vindos de todas as direções ao mesmo tempo: o extremismo sistemático do pensamento essencial permite ao mesmo superar as teses mais radicais que se originem da esquerda ou da direita, movendo-se para um ponto essencial onde a direita se torna esquerda e vice-versa.[64]

Liberação/restrição; ascensão/fixação; antinomia/autoritarismo: todas essas *coincidentias* também têm uma vida política. Os historiadores das religiões raramente indicam que esta vida política seja relevante para a História das Religiões. Geralmente preferem indicá-la como uma dinâmica dentro dos textos esotéricos antigos, se não originados da própria divindade. O problema teológico-político inerente, contudo, não é comentado. Ninguém descreve imparcialmente a coincidência do bem e do mal no passado ou dentro da vida divina sem fazer suposições a respeito de tal coincidência (ou falta de) no aqui e agora. Entretanto, tais implicações não eram normalmente tratadas publicamente pelos nossos historiadores das religiões.

ÉTICA

> Os reais opostos são a ética e a estética.
> – *Thomas Mann*

A *coincidentia oppositorum* contemporânea, por esta razão, pode parecer ser uma apoteose da evasão. Para outros pode parecer ambivalente, como primeiro princípio; ou, como disse Denis Hollier sobre o pensamento de George Bataille, equívoco como lei.[65] Mesmo considerada pelo ponto de vista do paradigma do 'santo pecador' de Scholem ou pelo moto de Mircea Eliade, *Felix culpa*, por definição a *coincidentia oppositorum* do bem e do mal, ainda que isto não seja nada confortável para seus analistas, está além do bem e do mal.[66] Porém – e este é o ponto ressaltado nesta argumentação – está frequentemente, se não sempre, considerada em oposição à realidade do mal. Esta relativização aparentemente irrefutável do mal deve levantar uma bandeira de aviso para o atual estudo da religião. Considerando-se que a *coincidentia oppositorum* reinou suprema no estudo da religião, como ela é concebida por Scholem, Corbin e Eliade, deveria provocar este cuidado.

O caso paradigma, aliás, é o da *coincidentia oppositorum* depois do Holocausto, um evento que, certamente, tocou cada pensador. Pares de opostos, como Hans Jonas lugubremente colocou, foram ali obliterados.[67] Primo Levi, de forma similar, lamentou o destino comum dos 'afogados e dos salvos' – tais pares de opostos, observou ele tristemente, foram aniquilados nos campos de extermínio nazistas.[68] Um dos efeitos perturbadores de uma implementação mais que entusiástica da *coincidentia oppositorum*, em resumo, é apagar as diferenças importantes, que importem de alguma maneira. Se eliminarmos a distinção entre 'ser' e 'dever', por exemplo, poderemos também erradicar a necessidade de curar. Poderemos apenas preocupar-nos com um entendimento das religiões que celebre a extinção dos opostos como seu cerne. O colapso dos opostos pode dissipar o poder dos imperativos éticos, as necessidades fundamentais de curar o mundo, que outras teorias argumentam serem a essência da religião. É mais importante para as religiões, de acordo com este ponto de vista, curar do que conhecer a divindade. Sob este aspecto o que importa para a maioria das comunidades religiosas é aquilo que realmente pode ser feito, não o que possa existir em alguma estratosfera platônica do espírito. Sigmund Kracauer identificou o limite concisamente: 'a *coincidentia oppositorum*, que Cusa chamou, em *de vis Dei* (a respeito da força de Deus), de muro do paraíso além do qual mora Deus, não materializa o lado de cá da tela.'[69]

O enfoque na *coincidentia oppositorum* por parte dos historiadores da religião define muito do presente projeto. O ponto precedente não significa que *coincidentia oppositorum* seja 'errada' ou 'ruim' mas sim que sua tênue ambiguidade tende a dar permissão para equivalente ambivalência da parte dos estudantes de religião. Isto não nega a importância, se não a centralidade, desta ideia na história do estudo da religião. Sigmund Freud é lembrado por seu ensaio

‘O senso antitético das palavras primais’, que notadamente tentou explicar a união dos opostos na linguagem e na religião.[70] Ele expressou influentemente este ponto como se fosse universal: ‘A religião é baseada no processo primário, em que as ideias contraditórias podem ser mantidas simultaneamente’.[71] Gary Lease, mais recentemente, vê a religião em si, de maneira similar, como o lugar em que os irreconciliáveis, se não se reconciliam exatamente, pelo menos se mantêm: ‘A religião parece ser o foco da luta entre os *paradoxos*, isto é, a tentativa de *manter* os paradoxos sem resolvê-los ou dissolvê-los’.[72] *A Religião além da Religião*, a teoria operacional sublinhada pela História das Religiões se enquadra em tais definições. Esta postura em relação à religião é em si religiosa, mesmo que seja pós-religiosa; é em si um paradoxo, talvez uma *coincidentia oppositorum* e, de fato, pode ser um dos estímulos mais produtivos para os estudantes de religião deste século. Lezak Kolakowski ressaltou um ponto fundamental concernente aos estudantes de religião, que pode ajudar-nos a entender *A Religião além da Religião* como *coincidentia oppositorum*. ‘Assim, percebemos uma estranha convergência entre a atitude cognitiva de um místico radical e a de um cético radical. Por causa de uma *coincidentia oppositorum* o místico e o cético se tornam como irmãos gêmeos na epistemologia’.[73] Podemos lembrar-nos do paradoxo pronunciado aforisticamente por Scholem: ‘Deus aparecerá como Não-Deus’.[74] Irmãos gêmeos na epistemologia, as personas opostas cética e gnóstica dos historiadores das religiões se fundem, se reconciliam em uma *coincidentia oppositorum*. Nesta *coincidentia oppositorum* do cético e do gnóstico, talvez Deus só consiga aparecer como Não-Deus através de uma personalidade que apresente uma face dupla como a de Janus.

UMA NOVA LÓGICA?

> No entanto, enquanto na teologia os pacificadores são considerados abençoados e são aqueles que herdam o reino dos dogmas, na filosofia os sintetizadores são frequentemente amaldiçoados e castigados como infratores da Lei da Contradição.
> – *Harry Austryn Wolfson*

Como já comentei, não é difícil descobrir defensores da *coincidentia oppositorum*, que ainda tendem a posicioná-la como a base teológica para uma ‘nova lógica’. Encontramos este conceito, por exemplo, em uma exposição da teosofia de Jacob Boehme.

> Quando a *coincidentia oppositorum* é postulada desta maneira, então duas leis básicas de pensamento são abandonadas: a lei da contradição e a lei da exclusão do terceiro. Uma nova lógica aparece. Aristóteles afirmou que onde há disparidade não pode haver amor. No entanto, Boehme foi mais longe.[75]

Desde os anos cinquenta, quando começaram a ser largamente lidos, a ‘nova

lógica’ era vista como uma conquista dos historiadores da religião. Norman O. Brown, falando sobre Scholem e Eliade, apontou para isto em sua obra muito influente *Vida contra a Morte*.[76] Mais tarde, em *Corpo de Amor*, Brown levou esta noção a um clímax: ‘Seduzir o mundo com a loucura. Cristo está dentro dos muros do paraíso, que é o muro da lei da contradição e a destruição dessa lei é a suprema tarefa da lógica maior’.[77]

Jorge Luis Borges, que também alcançou o público leitor internacional naquele mesmo período, popularizou a *coincidentia oppositorum* em suas *ficções*, apoiando-se, como fez Eliade, em Nicolau de Cusa.[78] Stanislav Lem, o escritor polonês de ficção científica, e crítico renomado, criticou instrutivamente Borges pelo seu uso da *coincidentia oppositorum*. ‘Poderia chamar-se *unitas oppositorum*, a união dos opostos mutuamente exclusivos. O que presumidamente deve ser conservado sempre separado (aquilo que é considerado irreconciliável) é reunido diante de nossos próprios olhos e sem distorcer a lógica’.[79] Acrescenta ele:

> Le Bon já disse em sua obra sobre o humor que sempre olhamos desdenhosamente a mecânica, pois um processo mecânico sempre deixa o estranho e o surpreendente escaparem. A causa da doença mecanicista de sua obra, penso eu, é esta: desde o início de sua carreira literária, Borges sofreu de falta de uma imaginação livre e rica.[80]

A ‘doença mecanicista’ percebida por Lem na *coincidentia oppositorum* de Borges, por sua vez, faz lembrar Rudolf Otto, que teve muita influência tanto sobre Eliade quanto sobre Corbin. Otto argumentava que havia algo monstruoso no cienticismo da teosofia.

> A marca característica da teosofia é exatamente esta: tendo feito a confusão das maneiras analógica e figurativa de expressar sentimento com conceitos racionais, ela então os sistematiza e, lança, fora dos mesmos, uma ciência de Deus, como uma teia monstruosa, que é e permanece como algo terrível.[81]

Para Otto, a monstruosidade da teosofia era sua cientização do divino. Lem, em sua crítica a Borges, identificou de maneira similar, a ‘doença mecanicista’ como um problema teológico. ‘Até mesmo este grande mestre do paradoxo logicamente imaculado [Borges] não pode combinar o destino de nosso mundo com sua própria obra’.[82] Scholem, como Lem, e diferentemente de Henry Corbin ou Mircea Eliade, reconheceu, de forma semelhante, o ‘perigo do esquematismo teosófico’, ou, como destacou S. R. Hirsch, o ‘mecanismo mágico’.[83]

Alguns vêem a nova lógica, então, onde outros vêem um mecanismo monstruoso. A promessa da *coincidentia oppositorum* parece ter sido de uma nova lógica derivada da teosofia – uma mecânica lógica para Hirsch, ou até monstruosa para Otto. A História das Religiões, ainda que perigosamente, deu a entender que tinha descoberto nos documentos mais místicos do passado a chave

para esta nova lógica. Esta ‘descoberta’, como tentei ilustrar em outro ponto deste livro, vinha atender à crise dos tempos. O passado foi feito para responder as dúvidas do presente.

Sob o risco de ser considerada como psicologismo, pode-se fazer uma tentativa de explicação para o surgimento desta ‘nova lógica’. Passando infâncias tranquilas entre a *haute bourgeoisie avant la guerre*, a alta burguesia do período anterior à guerra, a geração de 1914 resistiu compreensivelmente à realidade que dilacerou sua adolescência. Em resumo, ao tipo conceitual aqui ressaltado essa geração respondeu como se estivesse se expandindo dialeticamente em direções antípodas ao mesmo tempo, como de fato aconteceu, em uma espécie de compensação metafísica para as tensões irreconciliáveis colocadas sobre seus ombros. Com as contradições resolvidas naquilo que Freud chamou de ‘a onipotência do desejo’, assim descobriram que a *coincidentia oppositorum* era uma racionalização quase ideal para os fatos. Estes historiadores das religiões viveram sob a consequente pressão de um terrível paradoxo, o de que seu antimodernismo fosse inextricável da própria condição moderna. Isto, talvez, foi, no fundo, sua *coincidentia oppositorum*: que sua ‘transgressão como norma’ não fosse tanto uma liberação da condição moderna quanto era uma forte caracterização da mesma.

Entretanto, os fatos modernos, a mera realidade do conflito engendrado, confessional, correlacionado com as classes, racial e racional entre gerações – os opostos dominando nossas vidas reais – permaneceram firmemente em posição.[84] Aí os encontramos, dentro da história, como sempre. As reais contradições da civilização, diferenças de trabalho, de sexo, de culinária, de nação, ainda não se evanesceram. O conflito dessas oposições, pode-se certamente dizer, é o nosso tempo, é o tempo, se não nossa condição como tal. A *coincidentia oppositorum*, tal qual um *oceano atemporal*, o *oceanum mysteriosum Dei*, para nos apropriarmos da frase de São Jerônimo, flutua através dos muros do tempo; não é nosso tempo, pelo menos não ainda. À mera luz do dia histórico, parece certamente impetuoso morar na mente de Deus, como se esse ‘sol negro’ pudesse de algum modo funcionar como um revelador.[85] O imanifesto, na verdade, por definição, não se manifesta na revelação. O segredo em tudo isto é paradoxalmente sem mistério; o que provoca a revelação, para estudantes e para eruditos igualmente, é o anjo delegado para nos dirigir, cada um de acordo com a própria capacidade. Esse anjo é a razão.[86] Somos congregados por esse anjo a nos mantermos agnósticos em relação às regiões superiores das quais ele foi enviada. A razão sabe o que existe lá mas nós (meros estudantes de religião) podemos não saber nunca. Uma ênfase misticocêntrica na *coincidentia oppositorum* reforça o *status quo ante* do entendimento crítico,

retrojetando as falhas atuais da criação de volta para a mente da divindade unificadora. O problema, aliás, é que somos limitados em nossa capacidade de *conhecer* essa mente de Deus.[87] A implicação mefistofélica da *coincidentia oppositorum* é gnóstica' no sentido etmológico de 'gnose' – supõe um 'conhecimento' que está além do conhecimento humano. Contudo, sem reconhecimento das limitações do conhecimento humano, perdemos a pouca orientação de que dispomos.[88] Para cada tropeção fantasma na dimensão imaginária, despojamo-nos de alguma confidência concomitante, perdemos mais capacidade de coordenar a direção ética e racional.

CONCLUSÃO

Suas firmes estrofes penduravam-se como enxames no inferno ou no que era o inferno, visto que agora céu e inferno são um só, aqui, ó terra infiel.
– *Wallace Stevens*

A *coincidentia oppositorum* pode parecer para algumas pessoas uma postura arrojada, um modo de operar sozinho, uma maneira desafiantemente corajosa de zombar das terríveis contradições da vida. Não parece muito um conceito, mas sim uma condição; não tanto irracional quanto o grito liberado quando a razão atinge seu limite, o *cri de coeur* que irrompe quando a razão ultrapassa seu próprio domínio. Ao mesmo tempo, na sua própria coincidência de vida e pós-vida, surge também como o ponto retrospectivo quando a razão inescrutavelmente se elogia, com equanimidade filosófica. A *coincidentia oppositorum*, apesar de tudo, por definição é ambos/e; resume a melhor das ideias e a pior; une o melhor e o pior, porém, em algo literalmente inimaginável, moralmente censurável e tecnicamente não transmissível. Lembro-me, finalmente, das palavras de um contemporâneo perceptivo. Tendo tentado de perto estas duas condições humanas, ele concluiu que 'podemos aprender alguma coisa analisando o absurdo, mesmo que seja somente isto: que somos novamente assombrados pela beleza transcendente do princípio da contradição'.[89]

1 Shafique Keshavjee, *Mircea Eliade et la coïncidence des opposés ou l'existence en duel* (Berne: Peter Lang, 1993), 227–443.

2 Claude Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural*, tradução de Claire Jacobson e Brooke Grundfest (Garden City, Nova York: Anchor, 1967), 29–54, 128–161.

3 Catherine Bell, *Teoria Ritual, Prática Ritual* (Nova York: Editora da Universidade de Oxford, 1992), 101–107.

4 Niels Bohr, 'A Retórica da Reação: dois anos mais tarde', *Governo e Oposição* 28, 3 (1993): 292–331,

em 305. Ver também M. H. F. Wilkins, ‘Complementaridade e a união dos opostos’, em *Implicações quânticas: ensaios em honra de David Bohm*, edição B. J. Hiley e F. David Peat (Londres: RKP, 1987), 338–360.

5 Theodor Adorno e Max Horkheimer, *Dialética da Iluminação*, tradução de John Cumming (Nova York: Continuum, 1972; nova edição em 1989), 82.

6 Joseph Campbell, *A imagem mítica* (Princeton, N.J.; Editora da Universidade de Princeton, 1990).

7 Ver os estudos em *Ainda Não: Reconsiderando Ernst Bloch*, edição Jamie Owen e Tom Moylan (Londres: Verso, 1997).

8 Para um exemplo do uso popular da *coincidentia oppositorum*, ver Thomas Merton, *Místicos e Mestres Zen* (Nova York: Dell, 1967) 290, número 14.

9 *TO*, 80–81.

10 Eliade não acrescentou nenhum ponto de referência confiável ao conteúdo da frase. Não deu nenhuma indicação, por exemplo, de que estivesse seguindo o exemplo de René Guénon quando expôs esta ideia: *Simbolismo da Cruz,* tradução de Angus Macnab (Londres: Luzac, 1975), capítulo 6, ‘A união dos complementos’, 27–31, e capítulo 7, ‘A resolução dos opostos’, 32–41.

11 Para mais textos sobre *coincidentia oppositorum* no barroco, ver Frank J. Warnke, *Versões do barroco: literatura européia no século dezessete* (New Haven, Connecticut: Editora da Universidade de Yale, 1985) 92.

12 Ronald Gregor Smith, *J. G. Hamann: um estudo do existencialismo cristão* (Nova York: Harper, 1960), 47 e 47 número 2. Ver também Rainer Röhricht, ‘Johann Georg Hamann e Nikolaus von Kues’, em *Johann Georg Hamann: Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Luneburg 1976*, edição Bernard Gugek (Frankfurt-am-Main: Vittorio Klosterman, 1979), 277–288.

13 Smith, *J. G. Hamann*, 47, embora Hamann pense que seja ideia de Giordano Bruno; ver número 2. Para mais exemplos da influência de Hamann e Cusa, ver capítulo 5, ‘Sobre símbolos e simbolização’, neste livro.

14 *Zarathrustra de Nietzsche*, volume 2, especialmente em 1029–1030, em conexão com *Ergriffenheit* e ‘psicologia de massa’. Esta passagem é discutida mais amplamente no capítulo 9, ‘A ideia do incógnito: autoridade e sua ocultação segundo Henry Corbin’, neste livro.

15 Jung, ‘Resposta a Jó’, 520; *Memórias, Sonhos e Reflexões*, gravação e edição de Aniela Jaffé, tradução de Richard e Clara Winston (Nova York: Vintage 1963), ‘Últimos Pensamentos’ [parte I] s.v. ‘complexio oppositorum’ e ‘conjunctio’, especificamente em 327–342.

16 Eliade, ‘Jung ou a resposta a Jó’, em *Cahier de l’Herne Mircea Eliade*, 253.

17 Campbell, introdução de *Jung portátil*, XXX.

18 Walter Corti, ‘Vingt ans d’Eranos’, em *Le Disque Vert* : C. G. Jung, 294. Corti editou a revista *Du* em tributo a Eranos. *Du* (*Schweizerische Monatsschrift*) 4 (abril de 1955).

19 *MTJM*, 13.

20 *OK*, 312. Amos Goldreich argumentou sobre o impacto dos conceitos de Isma‘ili a respeito da mente de Deus na noção de *ahdut shava*, ‘o reino mais alto na mente de Deus’, que Scholem chama de ‘unidade indistinta’. Wilensky também observa que a doutrina do ‘primeiro ser criado’ deve ser investigada com referência à doutrina análoga de Isma‘illi. Ver S. H. Wilensky, ‘A respeito da primeira coisa criada nas origens da Cabala e suas fontes filosóficas’, em *Estudos do Pensamento Judaico*, edição S. H. Wilensky e M. Idee (Editora Magnes: Jerusalém, 1989) (em hebraico) e Amos Goldreich, ‘Ensinamentos do Círculo *Iyyun*: mais sobre as possíveis fontes da ‘Ha-Ahdut Ha-Shava’, *Estudos de Jerusalém em Pensamento Judaico* VI (1987) 141–156 (em hebraico).

21 Citado em Sara Sviri, ‘Deus reza? Uma tradição judaico-islâmica à luz da Psicologia analítica’, *Judaísmo europeu* 25, (1992): 48–55, em 54.

22 David Biale, *Gershom Scholem*, 88. Para outros tratamentos da *coincidentia oppositorum* na Cabala ver Joseph Dan, ‘O paradoxo da união com a suprema negação’, revisão de ‘*Unidade dos opostos: a*

teosofia mística de Habad, por Rachel Elior, *Tarbitz* 62 número 1 (1992). Ver também Philip Jay Bentley, 'Incerteza e unidade: paradoxo e verdade', *Judaísmo* 33 (1984): 191–201; Daniel Matt, 'Ayin', em *Artigos essenciais na Cabala*, edição Lawerence Fine (Nova York: Editora da Universidade de Nova York, 1995) 80–81 e 64–66.

23 Ver aquele que é, talvez, seu ensaio mais importante, pelo menos para esta pesquisa: 'Autoridade religiosa e misticismo', em OKS, 5–32

24 *MIJ*, 297.

25 Em 82, em *Hamann, philosophe du luthéranisme*, citado por Daryush Shayegan em *Henry Corbin: La topographie spirituelle de l 'Islam Iranien*, (Paris: l'Herne, 1990), 41.

26 *SBCE*, 80, ênfase no original.

27 Idem, 100, ênfase no original. Ver também 142, 324 número 55.

28 *TC*, 375–376. Outros lugares onde ele trata deste tópico incluem *Avicenna*, 152, 201–203, 215, 376; *MLIS*, 47 e onde ele se posiciona contra Eliade, 50.

29 *CI*, 209–215.

30 Idem, 188. Ver também 272, 273, 279 sobre a *Visão da Kaaba*.

31 S. A. Q. Husaini, *O monismo panteísta de Ibn AL 'Arabi* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970) 194, citando *Futuhat*, 4: 251.

32 Para mais textos sobre *coincidentia oppositorum* no sufismo, ver Denis Gril, 'Adab e Revelação', em *Muhyiddin Ibn 'Arabi: um volume comemorativo*, edição Stephen Hirtenstein e Michael Tiernan (Shaftesbury, Reino Unido: Element, 1993), 249. Ver também Michel Chodkiewicz, *Um oceano sem praia: Ibn Al 'Arabi, o Livro e a Lei*, tradução do francês por David Streight (Albany: Editora da Universidade Estadual de Nova York, 1993), 28; R. W. J. Austin, Introdução a *Ibn al 'Arabi: os biséis da Sabedoria*, tradução de R. W. J. Austin (Nova York, Paulist Press, 1980), 19. Ver também Toshihiko Izutzu, 'Paradoxo de Luz e Sombra no *Jardim do Mistério* de Shabestari', em *Qualidades anagógicas da literatura*, edição J. Strelka (University Park: Editora da Universidade do Estado da Pensilvânia, 1971), 288–307; Anne Marie Schimmel, *Dimensões místicas do Islã* (Chapel Hill: Editora da Universidade da Carolina do Norte, 1975), 198; Sviri, 'Deus reza?', 48–55; Michael Sells, *Linguagens místicas do não dito* (Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1994), 21.

33 Franz Rosenthal, 'Ibn 'Arabi entre a Filosofia e o Misticismo', *Oriens* (1988): 1–35, em 35.

34 Denis de Rougemont, 'Der Neu Geknupfte Gordische Knoten', *Antaios* 1 (1959): 393–396.

35 Mc Guire, *Bollingen*, 76–79.

36 Foi traduzido por Willard Trask, tradutor de sua obra *Cosmos e História*, *Ioga* e *Xamanismo*, bem como da obra de Corbin *Avicenna e o Recital Visionário*. Eliade e Scholem também estiveram no quadro de editores da série paralela de Anshen, 'Perspectivas religiosas'.

37 de Rougemont, *A busca ocidental do homem: os princípios da civilização* (Nova York: Harper e Row, 1957), 3.

38 Idem, 115–118.

39 Idem, 115, ênfase no original.

40 Sviri, 'Deus reza?', 49.

41 Citado na mesma obra, 50.

42 Steven Schwarzschild, 'Base teológico-política das relações liberais judaico-cristãs na modernidade', em *Das deutsche Judentum und die Liberalismus* (Koenisgswinter: Fr. Naumann-Stiftung, 1986), 70–95, em 79.

43 Moshe Schwarcz, 'Correntes religiosas e cultura geral', *Livro do Ano 16 do Instituto Leo Baeck* (1971): 3–17, em 8.

44 Tzvetan Todorov, *Teorias do Símbolo*, tradução de Catherine Porter (Ithaca, Nova York: Editora da Universidade de Cornell, 1982), 209. Para a noção de tautegoria, ver o capítulo 3, 'Sublime tautegórico', neste livro.

45 *Posto em movimento: ensaios, entrevistas e diálogos*, edição Zofia Burr (Ann Arbor: Editora da Universidade de Michigan, 1996), 13.

46 Roman Jakobson, 'O quê é Poesia?' *Estudos de Arte Verbal* (Ann Arbor: Editora da Universidade de Michigan, 1971), 20–32.

47 Umberto Eco, 'Nas raízes do conceito moderno do símbolo', *Pesquisa Social* 52, número 2 (1985): 398-399. Nas mesmas linhas, ver sua palestra em Tanner, 'Interpretação e Superinterpretação: Mundo, História, Textos' em *Palestras em Tanner sobre Valores Humanos XII*, edição Grethe B. Peterson (Salt Lake City: Editora da Universidade de Utah, 1991), 141–203.

48 Eco, 'Interpretação e Superinterpretação', 151.

49 Citado em James Webb, *O estabelecimento oculto* (La Salle, II: Open Court, 1976), 427.

50 *A Nova Ciência de Giambattista Vico*, tradução de T. G. Bergin e M. H. Fisch (Ithaca, Nova York: Editora da Universidade de Cornell, 1968), 78.

51 Robert Sayre e Michel Löwy, 'Dados do Anti-capitalismo romântico', *New German Critique* 32 (1984): 43.

52 Armin Mohler, 'Das Buch 'Die Konservative Revolution in Deutschland', Drei Jahrzehnte Später", *Revue d'Allemagne* 14, número 1 (janeiro/março 1982): 161–164, em 164, especialmente no tópico intitulado 'Kulturpessimisme, Révolution Conservatrice et Modernité.

53 Pierre Bourdieu, *Ontologia Política de Martin Heidegger*, tradução de Peter Collier (Stanford, Califórnia: Editora da Universidade de Stanford, 1991), 62, ênfase no original.

54 Idem, 31.

55 Theodor Adorno, Leo Lowenthal e Paul W. Massing, 'Anti-semitismo e propaganda fascista', em *Anti-semitismo: uma doença social*, edição de Ernst Simmel. (Nova York: Editora das Universidades Internacionais, 1946), 137.

56 Saul Friedländer, 'Estrada para Vichy', revisão de *Nem direita, nem esquerda: ideologia fascista na França*, por Zeev Sternhell, traduzido por David Maisel, *Nova República* (15 de dezembro de 1986), 26–33.

57 Friedländer, 'Estrada para Vichy', 27

58 Saul Friedländer, *Reflexões sobre o nazismo: um ensaio sobre o kitsch e a morte*, tradução de Thomas Weyr (Nova York: Harper and Row, 1984), 131.

59 Friedländer, *Reflexões*, 135-136.

60 George Mosse, *As massas e os homens: percepções nacionalistas e fascistas da realidade* (Detroit: Editora da Universidade Estadual Wayne, 1987), 74–75.

61 Jeffrey Herf, *Modernismo reacionário: tecnologia, cultura e política em Weimar e no Terceiro Reich* (Cambridege: Editora da Universidade de Cambridge, 1984: reedição, 1987).

62 Evola, *Explorations: Homme et Problèmes* tradução de Philippe Baillet (Puiseaux: Pardès, 1989), 143.

63 Louis Pauwels e Jacques Bergier, *Possibilidades impossíveis*, tradução de Andrew White (Nova York: Stein e Day, 1971).

64 Pierre Bourdieu, *Ontologia política de Martin Heidegger* (Stanford, Califórnia: Editora da Universidade de Stanford, 1991), 62, ênfase no original.

65 Denis Hollier, 'Sobre a equivocação (entre a literatura e a política)', *Outubro* 55, 1990: 3–22.

66 Para exemplos do uso da expressão *felix culpa* (culpa feliz) por Eliade no fim de sua vida, ver *JIV*, 104, 142.

67 Hans Jonas, 'O conceito de Deus após Auschwitz', em *Ecos do holocausto: reflexões filosóficas de um tempo de trevas*, edição de Alan Rosenberg e Gerald Myers, (Filadélfia: Editora da Universidade do Templo, 1988), 294.

68 Primo Levi, *Sobrevivência em Auschwitz: o assalto nazista sobre a humanidade*, tradução do italiano por Stuart Woolf (Nova York: Simon and Schuster, 1996), 87–88.

69 Kracauer, *História: as últimas coisas antes da última* (Nova York: Editora da Universidade de Columbia, 1969), 202.

70 Ver notas de Carl V. Schorske em *New York Review of Books*, (27 de maio de 1993), 35–40, especialmente em 37 e 40, número 32.

71 Citado em Martin Bergmann, *À sombra de Moloch* (Nova York: Editora da Universidade de Columbia, 1992), 234. Pode-se pensar em outros exemplos. Alexander Altmann, 'O deus da religião, o deus da metafísica e os jogos de linguagem de Wittgenstein', *Zeitschrift fur Religions – und Geistesgeschichte* 39 (1987): 294.

72 Gary Lease, "História da consciência 'religiosa' e a difusão da cultura: estratégias para sobreviver à dissolução', em '*História, historiografia e a História das Religiões"*, edição Luther H. Martin, como número especial de *Reflexões históricas/Reflexions Historiques* 20, número 3 (1994): 475.

73 Leszek Kolakowski, *Religião, se não há Deus - : a respeito de Deus, do diabo, do pecado e sobre outras preocupações da chamada filosofia da religião* (Nova York: Editora da Universidade de Oxford, 1982), 144.

74 Entrevista de Ehud Ben Ezer, *Desconforto no Sion*, edição Ehud Ben Ezer, (Nova York: Editora Acadêmica Quadrângulo/Jerusalém, 1974), 292.

75 John Joseph Stoudt, *Jacob Boehme: Sua vida e seu pensamento* (Nova York: Editora Seabury, 1968), 304.

76 Brown conclui cunhando o termo 'imaginação dialética', com referência direta a *coincidentia oppositorum* em Eliade e Scholem. Ver*Vida contra morte*, 319. Eventualmente, Brown aplica Henry Corbin extensivamente. Ver seu 'Apocalipse do Islã', em *Apocalipse e/ou metamorfose* (Berkeley: Editora da Universidade da Califórnia, 1991), 69-95.

77 Brown, *Corpo do amor,* (Nova York: Vintage, 1996), 242.

78 Stanislav Lem, *Unitas Oppositorum*: a prosa de Jorge Luis Borges', tradução de Franz Rottersteiner, em *Micromundos: textos sobre ficção científica e fantasia*, edição de Franz Rottersteiner e Helen e Kurt Wolff (San Diego: Harcourt Brace Jovanovitch, 1984), 233–242.

79 Idem, 'Seu jogo literário com seus significados à beira da realidade sempre começa onde os opostos se repelem com sua força inerente e termina assim que eles se unem'. Idem, 239.

80 Idem, 240. Mais adiante ele declara que 'a princípio não pode haver poesia fantástica', 241.

81 Rudolf Otto, *A ideia do Sagrado*, tradução de John W. Harvey (Londres: Editora da Universidade de Oxford, 1969), 107.

82 Lem, *Unitas Oppositorum*, 242.

83 *MTJM*, 30.

84 Jurgen Habermas preocupa-se com os efeitos de uma remitologização prematura. 'A remitificação de uma sociedade cujas instituições dependem de extrema racionalidade faz visivelmente crescer os perigos já existentes'. 'Martin Heidegger sobre a publicação de palestras do ano 1935', *Jornal de Filosofia da Faculdade Graduada* 6 (1977): 155– 180, em 180.

85 A imagem alquímica do 'sol negro' é outra variante da *coincidentia oppositorum*, apoiada, por exemplo, por Jung.

86 Para conceitos medievais da razão angélica, ver Wasserstrom, *Entre muçulmanos e judeus: o problema da simbiose no antigo Islã* (Princeton, Nova Jersey: Editora da Universidade de Princeton, 1995), 232–235.

87 Ver o estudo fundamental de Shlomo Pines, 'As limitações do conhecimento humano segundo Al-Farabi, Ibn Bajja e Maimonides', em *Estudos da história do pensamento judaico*, edição W. Z. Harvey e Moshe Idel (1979; nova edição, Jerusalém: Magnes Press, 1992), 404–432.

88 Para orientação sobre esta questão, sigo Pines, 'As limitações do conhecimento humano'.

89 Leo Strauss, 'Freud, a respeito de Moisés e o monoteísmo', em *Filosofia judaica e a crise da modernidade: ensaios e palestras sobre o moderno pensamento judaico*, edição Kenneth Hart Green (Albany: Editora da Universidade Estadual de Nova York, 1997), 285.

PARTE II

POÉTICA

Capítulo 5

SOBRE SÍMBOLOS E SIMBOLIZAÇÃO

Eranos é, como foi, um gigantesco simpósio sobre Simbolismo.
– R. J. Zwi Werblowsky

‘NÃO TENHO SENTIDO’: SOBRE A AUTONOMIA DO SÍMBOLO

O símbolo é caracterizado pela fusão de dois opostos, o grande e o particular, ou, para usar a fórmula favorita de Schelling, pelo fato de que o mesmo simplesmente não tem qualquer significado, mas é também...
– Tzvetan Todorov

R. J. Zwi Werblowsky, um estudante e colega tanto de Scholem quanto de Jung, lembrou que ‘Jung certa vez observou, em um de seus pronunciamentos mais profundos, que um símbolo nunca pode ser definido mas apenas traduzido em outro símbolo’.[1] De certa maneira, seguindo essa mesma linha, Joseph Campbell, um dos principais popularizadores de Jung e de Eranos, fez uma palestra intitulada ‘O símbolo sem sentido’, em 1957, em Eranos.[2] Scholem também compôs um poema sobre o incrível quadro de Paul Klee ‘Angelus Novus’, que incluía as seguintes estrofes.[3]

Sou um ser sem simbologia.
Meu significado é aquilo que sou.
É inútil girar o anel mágico,
Pois não tenho nenhum sentido.[4]

‘O símbolo nada significa e nada comunica, mas torna alguma coisa transparente, além da expressão’, escreveu Scholem, referindo-se à Cabala.[5] Embora ‘nada signifiquem’, Scholem acreditava veementemente no poder dos símbolos. Isto foi mostrado com muita clareza em seu ensaio ‘A estrela de David: a história de um símbolo’.

> Uma parte do segredo do homem está colocada em símbolos; sua própria existência demanda uma expressão concreta. Os grandes símbolos servem para exprimir a unidade de seu mundo... Tudo neste mundo pode tornar-se um símbolo; é preciso ter apenas algo da carga espiritual, da herança intuitiva que dá ao mundo significado, caráter e que revela seu mistério. Assim, o símbolo transmite alguma coisa da vida emocional cristalizada dentro dele para a consciência daqueles que o observam com olhos de quem crê.[6]

Nisto, penso eu, Corbin e Eliade concordariam: o símbolo é intrinsecamente vazio, ainda que, ao mesmo tempo, seja o veículo mais poderoso para a comunicação espiritual. Este vazio intrínseco eles geralmente descreviam como *transparência*. Mais precisamente, o símbolo não era bem vazio, mas, pelo

contrário, era em si um ponto de acesso para o reino transcendental, para uma realidade superior inacessível, como se diria, por qualquer outro meio.

Por detrás dessa ideia jazia o ‘realismo do símbolo’ de Goethe, definido por Nietzsche como ‘uma linguagem universal’. Outro participante de Eranos, Erich Heller, resumiu esta simbologia romântica:

> Este realismo do símbolo é a característica comum de toda grande arte. Ele descreve e, assim fazendo, abre nossos olhos para aquilo que a realidade é. A realidade não é um sonho ou uma sombra, nem a agonia sem sentido da Vontade, nem a abstração da Razão, mas a revelação vívida do insondável.[7]

Vazio de conteúdo intrínseco, universal na origem e autônomo em seu contato com aquela origem transcendente, este símbolo derivou sem sombra de dúvida (se não exclusivamente) do romantismo alemão. Jung chegou eventualmente a situar a prioridade epistemológica de Deus no substrato psíquico dos símbolos. Em suas palestras Terry na Universidade de Yale, em 1937, ele disse o seguinte: ‘Podemos, portanto, concluir que o símbolo, espontaneamente produzido nos sonhos das pessoas de hoje, significa a mesma coisa – *o Deus interior*.[8] Pouco tempo depois, em 1939, claramente declarou em um seminário que ‘Deus é um símbolo dos símbolos!’[9]

HAMANN

> Nos portais dessa teologia eu inscreveria as profundas palavras de Johann Georg Hamann: ‘A linguagem é a mãe da razão e da revelação’.
> – *Gershom Scholem*

Um antepassado desse inspirado linguocentrismo foi Johann Georg Hamann, ‘O Mago do Norte’ (1730–1787).[10] O jovem Scholem selecionou as obras de Hamann, na verdade leu Hamann antes mesmo de ter lido o *Zohar*.[11] Hamann, observou Scholem, antecipou a famosa dissertação de Walter Benjamin sobre a alegoria barroca.[12] O jovem historiador da Cabala escreveu a seu amigo Benjamin que ele, Benjamin, era ‘o legítimo continuador das mais proveitosas e genuínas tradições de Hamann e de Humboldt’.[13] Eventualmente, as palestras de Scholem em Eranos transmitiram proeminentes citações de Hamann. Mesmo no final de sua carreira, ele ainda se referia a Hamann. ‘Esta é a tese fundamental do misticismo linguístico, como é tratada por Johann Georg Hamann, com uma concisão magistral: linguagem – mãe da razão e da revelação, seu *alfa* e seu *ômega*.[14] Scholem e Benjamin, contudo, dificilmente estiveram sozinhos na redescoberta de Hamann. O acolhimento das ideias de Hamann no período entre as guerras atingiu também Paris. Henry Corbin fez palestras em Paris sobre Hamann entre 1936 e 1939.[15]

A aceitação de Hamann nos anos trinta também foi importante para a chamada Revolução Conservadora, cujos nomes mais conhecidos, Junger e Heidegger, deveriam tornar-se influentes em nossa História das Religiões.[16] Hamann, portanto, teve uma notável influência sobre Ernst Junger, colega bem próximo de Eliade e seu co-editor.[17] A afinidade de Junger com Hamann levou-o a citar o pensador romântico: 'Entretanto, nossas fantasias, ilusões, *fallaciae opticae* (ilusões de ótica) e falácias permanecem sob o reino de Deus".[18] Hamann foi citado em 1950 por Heidsgger, em uma época em que este estava tendo um impacto maior sobre Junger e Eliade: 'Ainda estou esperando um anjo apocalistico com uma chave que abra este abismo'.[19] Tais declarações ressonantes de Hamann eram particularmente fascinantes para aqueles que buscavam explorar as profundidades do simbolismo.

GOETHE

Todo o efêmero nada mais é que um símbolo
– Henry Corbin, versão de Goethe, 1969.

Goethe, muito mais do que seu predecessor Hamann, exerceu uma forte influência sobre Corbin e Eliade, e uma significativa, ainda que menor, influência sobre Scholem. Mais especificamente, todos os três acharam que seu segundo *Fausto* era um marco muito precioso.

Corbin foi um eterno e ardente teutófilo.[20] Foi também um tradutor muito conhecido do alemão nos anos trinta. Quando mais tarde traduziu os famosos versos de Goethe, *Alles Vergängliche/Ist nur ein Gleichnis*, fez isto com uma mudança muito interessante.[21] Realmente, da primeira vez que traduziu, comentou explicitamente sobre a própria tradução:

> 'Que l'interpretation de la Croix par l'Ismaelisme ne nous apparaisse pas comme une dévalorisation de ce réel donc nous nous faisons une conception si unilatérale. Loin de là, symbolisme implique valorisation éminente. Tout l'éphémère ne rien ue symbole. Il faut plutôt traduire: rien de moins qu'un symbole'. (A interpretação da Cruz pelo ismaelismo não nos parece uma desvalorização do que é real, pois não temos uma concepção tão unilateral. Longe disso, simbolismo implica valorização eminente. Toda efeméride não é senão um símbolo. Deve-se portanto traduzir: *nada menos* do que um símbolo.[22]

A penetração celebradamente aforística de Goethe nunca se perdeu com Corbin. Como uma epígrafe para uma seleção do sufi Ibn 'Arabi, do século treze, Corbin aplicou um verso da última cena do *Fausto*, parte 2: 'Das Unbeschreibliche, Hier istss getan' (Eis que o indescritível/realmente acontece).[23]

O texto de Henry Corbin *Homem da Luz no Sufismo Iraniano* dedicou sua parte final a *Farbenlehre*, de Goethe. Falando dele como uma 'espécie de

Goethe iraniano', Corbin resumiu os ensinamentos de al-Kirmani, um mestre do século dezenove da escola Shaikhi.[24] Corbin retornou a esta comparação, evocando-a novamente ao referir-se ao 'nosso eminente Shaikh'.[25] Neste último contexto, nosso eminente francês islamita afirmou que Kirmani 'atinge níveis prenunciados por Goethe na conclusão do segundo *Fausto*: um feminino eterno'.[26] O 'Prólogo do Céu', de *Fausto*, parte 2, figurou proeminentemente na dramática exposição de Corbin do misticismo islâmico.[27]

Na versão do sufismo de Corbin, a hermenêutica espiritual significou a 'transformação de tudo que seja visível em símbolos, o único meio de dar significado ao que deve ter significado.'[28] Corbin partilhou com Scholem uma firme concepção da 'natureza simbólica de tudo que existe'.[29] Por isso, Scholem usou frases bem similares às de Corbin: 'O que torna a *Cabala* interessante é seu poder de transmutar as coisas em símbolos'.[30] Os cabalistas de Scholem, como os sufis de Corbin, então, são aqueles místicos para os quais 'tudo tem um caráter simbólico'. 'As *sefiras* são *der Gottheit lebendinges Kleid*, as vestimentas vivas da divindade, para citar Fausto de Goethe.[31] Como recentemente ficou claro, contudo, não foi tão diretamente de Goethe que Scholem 'redescobriu' a primazia do símbolo sobre a alegoria. Uma fonte mais imediata parece ter sido Friedrich Gundolf (1880–1931).[32] Era típico de Scholem, de qualquer maneira, estar consciente da ironia da predominância de Goethe entre seus contemporâneos. 'Quase todas as mais importantes interpretações críticas de Goethe foram escritas por judeus!', afirmou ele.[33] Ainda assim, não importando quanta ironia tenha usado, ele permaneceu, em determinados aspectos culturais cruciais, um judeu alemão, como seu amigo e colega George L. Mosse apropriadamente observou.[34] Então, da mesma maneira que para seu amigos judeus alemães, Goethe orgulhou-se de ser apontado na obra de Scholem (talvez até preferisse).

Quando, ao terminar seu ensaio clássico sobre 'Revelação e Tradição como categorias religiosas no judaísmo', originalmente apresentado em Eranos em 1962, ele virou-se para Goethe para resumir seu senso da 'verdade arcana' como 'tradição genuína':

> A verdade que foi descoberta muito tempo atrás
> Tem nobres limites no Espírito,
> A verdade arcana, assegurem-se dela.[35]

Citando Goethe em alemão para concluir esta palestra, que também foi publicada originalmente em alemão, Scholem aponta ironias das quais, como já mencionei, ele estava entre os primeiros a ter consciência. De maneira similar, quando falou sobre 'Meu caminho para a Cabala' na ocasião de receber o Prêmio Literário da Academia Bavária de Artes em 1974, Scholem citou o *Fausto* de Goethe para

descrever seus próprios estudos de hebraico![36] Na sua carta para Aniela Jaffé, onde explicava porque tinha aceitado o convite original para Eranos, Scholem admitiu que ‘até mesmo Goethe tinha falhas’ para explicar porque também tinha aceitado as grandes falhas, de Freud e de Jung.[37]

Eliade, assim como Corbin, nutria uma paixão pela Alemanha e suas coisas nos anos 20 e 30. Naquela época Goethe tornou-se um de seus marcos pessoais de grandiosidade. ‘[Voltaire] encorajou meus sonhos de um espírito universal... [mas quando] descobri outros autores universais, especialmente Papini e, mais tarde, Goethe e Leonardo da Vinci, parei de lê-lo’.[38] No final de sua carreira ele ainda situava Goethe no panteão cultural: ‘Devemos levar muito a sério estas obras – da mesma forma que levamos a sério o Antigo Testamento, as tragédias gregas, ou Dante, Shakespeare e Goethe’.[39] Eliade comparou-se a Goethe em muitas outras ocasiões.[40] Ele deixou claro, por exemplo, que ‘as penas do jovem Goethe’ eram, para usar um eliadismo favorito, ‘paradigmáticas’ de iniciação; ele cita *Dichtung und Wahrheit* como evidência de que Goethe passou por uma prova xamânica de transformação.[41] No final de sua vida ele observou: ‘Pareço-me, ou quero parecer-me, com Hasdeu, Cantemir e com Goethe’.[42]

Claramente, portanto, Eliade compreendeu que seu papel na história era muito grande, diretamente calcado no do ‘Goethe universal’. Por isso ele escreveu ‘um grande destino’, para falar para a nova geração inteira e ‘meu destino, considerando-se ao mesmo tempo um ‘bucarestiano autêntico’, e um ‘homem universal’.[43] Isto foi ainda mais claramente estabelecido muito mais tarde em sua vida: ‘Como Gide já observou corretamente, Goethe era altamente consciente de uma missão para conduzir uma vida que pudesse ser exemplar para o resto da humanidade. Em tudo o que fez ele estava tentando *criar um exemplo*... Como escreveu Paul Valéry em 1932: Ele representa para nós, cavalheiros da raça humana, uma de nossas melhores tentativas de *nos tornarmos como os deuses*.[44] Em 1959, Eliade declarou simplesmente: ‘Como sempre, vejo o destino de Goethe como o meu próprio.[45]

Qual era aquele destino goetheano? Em 1973 ele observou que ‘Goethe melhora a cada nova leitura. Reli sem parar *Dichtung und Wahrheit*.[46] Logo depois dessa leitura, Eliade refletiu sobre *Gespräche mit Goethe*, em que Goethe especula sobre Deus, que destrói e recria o cosmos.[47] Esta *Naturphilosophie* remitologizadora parece ser a chave de sua devoção por Goethe. Eliade, portanto, atribui a Goethe suas afirmações metafísicas mais fundamentais, ou seja, que o cosmos opera sob o princípio da Natureza, cujo Mistério consiste em um ritmo de morte e renascimento. O alquimista ‘coopera com a Natureza’, age ao lado de Deus neste trabalho.[48]

As propensões ‘faustianas’ e mesmo demoníacas do homem perfeito, um tema

caro ao demiurgo Goethe, foram desta maneira compreendidas como praticamente sem limites. Goethe falou de uma ‘demonologia empírica’.[49] Eliade escreveu estudos ‘empíricos’ de demonologia a partir de seu texto ‘Notas sobre demonologia’ (1939), em *Ocultismo, Magia e Modas Culturais*.[50] O faustiniamismo de Eliade então fundiu-se com um ‘diabolismo’ similarmente goetheano e ficou situado programática e permanentemente no cerne de sua metafísica: ‘Não é por acaso que Goethe buscou durante toda a sua vida o verdadeiro lugar de Mefistófeles, a perspectiva em que o Demônio que negava a vida pudesse mostrar-se paradoxalmente como seu aliado mais valioso e incansável’.[51] Em novembro de 1968 Eliade novamente voltou a Goethe, confidenciando a seu diário que, sempre que ele se sentia cansado, doente, deprimido (e como não, visto que não sei ainda de que doença estou sofrendo?), lia *Gespräche mit Goethe*, de Eckermann:

> Então me sinto acalmado e confortado. O mistério dessa atração total por Goethe continua a fascinar-me. Um pensamento ou uma página dele, qualquer trabalho relacionado ao mesmo, projeta-me em um universo vigoroso, luminoso, familiar. Sinto-me como se gritasse: este é o meu mundo, esta é a razão por que fui criado, e assim por diante.[52]

Eventualmente, lia *Dichtung und Wahrheit*, até quase o final de sua vida e ficava surpreso pelo exasperante egocentrismo de meu querido Goethe’.[53]

Para Goethe, o símbolo era ‘uma revelação viva, instantânea (*lebendigaugenblickliche*) do inescrutável’.[54] O símbolo goetheano de revelação era então compartilhado por Corbin, Scholem e Eliade. Corbin usou ambos os termos perenes de Eliade para revelação, ‘hierofania’ e ‘teofania’. Explicitamente citou Eliade a respeito deste uso.[55] O próprio tratamento definitivo de Corbin foi publicado na parte 2 de *Imaginação Criativa no Sufismo de Ibn ‘Arabi*, especialmente em ‘Criação como teofania’ e ‘Imaginação teofânica e a criatividade do coração’. Para Corbin, escritura e terra, revelação e criação eram em si mesmas teofanias. O símbolo de Eliade similarmente era uma espécie de portal das estrelas, um ponto de acesso abrindo-se para o infinito; o ponto de revelação, disponível onde quer que sejam encontrados símbolos. Para os historiadores das religiões, a força teofânica do símbolo era – como Goethe já lhes tinha mostrado com gênio – insuperável.

CASSIRER E A ‘FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS’

Em um de seus últimos livros, *Ensaio sobre o homem*, Ernst Cassirer resumiu o ser humano como *animal symbolicum*’.[56] Eliade empregou um latinismo paralelo: ‘O homem sendo *homo symbolicus* e todas as suas atividades implicando simbolismo, todo fato religioso tem necessariamente um caráter simbólico’.[57] Para a presente discussão, talvez a importância da obra de Cassirer

esteja em seu repensar na 'filosofia da mitologia' do finado Schelling.[58] Os historiadores das religiões seguiram Cassirer em sua apreciação da filosofia de Schelling, dele tomando emprestado, por exemplo, o conceito de *tautogoria*.[59] Por outro lado, rejeitaram o que consideraram os elementos burgueses e neokantianos de sua obra.

De um modo geral, pareceram preferir autoridades mais veneráveis (e menos contemporâneas). Teorias atuais do simbolismo, das quais a de Cassirer era a mais conhecida, interessavam-nos muito pouco. Junto com Schelling e Hamann, Goethe certamente era preferível às mais recentes autoridades sobre o símbolo. Corbin, no entanto, realmente concordou com Ernst Cassirer,

> ...porque ele ampliou minha visão para aquilo que eu buscava e que apresentava obscuramente e que permeou mais tarde toda a minha filosofia do *mundo imaginário*, cujo nome devo aos platônicos da Pérsia.[60]

Corbin também empregou a frase de Cassirer 'a filosofia das formas simbólicas'.[61] Scholem evitou Cassirer. Por contraste, explicou que ele e seu amigo Benjamin procuraram inspiração mais profunda do que a proporcionada por Cassirer, cujas palestras em universidades não tinham apelo para eles. 'Propomos questões radicais'.[62] Eliade parece ter citado Cassirer apenas uma vez, para exemplificar uma vaga moda de simbolismo.[63] Todos os três conheciam a obra de Ernst Cassirer sobre o simbolismo e reconheciam sua importância – mesmo que se sentissem distantes da mesma.

SÍMBOLO VERSUS ALEGORIA

> Começa-se a compreender que a redescoberta do simbolismo é talvez a descoberta mais importante de nossa época.
> – *Mircea Eliade* [64]

Eliezer Schweid e Susan Hendelman mostraram que, para Gershom Scholem, a distinção goetheana entre símbolo e alegoria 'tem o status de um princípio metodológico'.[65] Não fica claro se Scholem ou Benjamin teve primeiro a ideia. De acordo com David Biale, Benjamin tomou primeiro a ideia de Goethe.[66] Jeffrey Mehlman observa que:

> ...a disjunção introduzida através da alegoria na estrutura do símbolo é talvez a intuição central da tese de Benjamin sobre a *Origem da Tragédia alemã*. Onde o homem é carregado em direção ao símbolo, a alegoria emerge das profundezas do ser para interceptar a intenção e para triunfar sobre a mesma.'[67]

Parece que Benjamin renegou a alegoria, rejeitando a simbologia romântica de Scholem.[68] No final, eles divergiram, ainda que concordassem quanto à importância geral do problema.

Como já observei, Jung disse algo similar, que o símbolo só pode ser

traduzido em outro símbolo.[69] Eliade notou simplesmente que o símbolo 'não pode ser sempre traduzido em conceitos'.[70] Paul Ricoeur desenvolveu este ponto em seu *Simbolismo do Mal*, um livro explicitamente calcado em Eliade.[71]

Símbolo e alegoria, portanto, não estão no mesmo caminho: o símbolo origina a hermenêutica; as alegorias já são hermenêutica. Isto é assim porque o símbolo apresenta seu significado transparentemente, de um modo inteiramente diferente da simples tradução. ...Ele apresenta seu significado na transparência opaca de um enigma e não pela tradução. Daí eu coloco, de um lado, a *doação do significado em trans-aparência* dos símbolos, com a *interpretação por tradução* das alegorias.[72]

Embora Scholem e Eliade tenham sido unânimes em relação ao contraste alegoria/símbolo, foi Henry Corbin quem devotou suas amplas energias filosóficas a articular sua necessidade. Em sua defesa definitiva do *mundus imaginalis*, ele fez isto tão poderosamente quanto o faria com qualquer parte de seu corpo:

> A atitude atual é opor o real ao imaginário, bem como ao não real, o utópico, ou seja, confundir símbolo com alegoria, confundir a exegese do senso espiritual com uma interpretação alegórica. No entanto, qualquer interpretação alegórica não faz mal nenhum; a alegoria é uma cápsula, ou melhor, um disfarce de alguma coisa que já é de conhecimento de outra maneira, embora a aparência de uma Imagem que tem a qualidade de um símbolo é um fenômeno original *Urphänomen*, incondicional e irreduzível, com aparência de algo que não consegue se manifestar de outra maneira no mundo em que estamos.[73]

Ele reiterou este credo simbológico, definido por sua ardente oposição à alegoria, por toda a sua obra, tanto que se pode dizer que criou uma filosofia esotérica das formas simbólicas sem paralelo neste século. Dada a negligência de comparações em que parece ter caído, talvez valha a pena citar algumas de suas reflexões que encerram uma certa importância:

> O símbolo não é um signo artificialmente *construído*; ele floresce na alma espontaneamente para anunciar algo que não pode ser expresso de outra maneira; é a expressão *única* da coisa simbolizada como de uma realidade que assim se torna transparente para a alma, mas que em si transcende toda expressão. Alegoria é uma figuração mais ou menos artificial de generalidades ou de abstrações que são perfeitamente reconhecidas ou expressas de outra maneira. O exegeta deve tomar cuidado para não fechar para si mesmo a estrada para o símbolo, que leva para fora deste mundo.[74]

> Para o leitor francamente exotérico, o que parece ser o verdadeiro senso é a leitura literal. O que alguém lhe propõe como o senso espiritual parece a ele o senso metafórico, como uma alegoria que ele confunde com o símbolo. Para o esotérico é o oposto: o assim chamado senso literal é apenas uma metáfora (*majâz*). O verdadeiro senso (*haqîqat*) é o evento que esta metáfora encerra.[75]

> A diferença entre 'símbolo' e o que hoje é geralmente denominado 'alegoria' é simples de dimensionar. Uma alegoria permanece no mesmo nível da evidência e da percepção, enquanto um símbolo garante a correspondência entre dois universos que pertencem a diferentes níveis ontológicos: é o meio, e o único, de penetrar no invisível, no mundo do mistério, na dimensão esotérica·[76]

> Alegoria é racional, permanece com seu significado em planos idênticos de consciência, enquanto o símbolo anuncia um plano de consciência distinto da evidência racional; é a chave de um mistério, o único meio de dizer alguma coisa que não pode ser apreendida de outra maneira; um símbolo nunca é explicado completamente, mas deve ser decifrado continuamente, assim como uma partitura musical nunca é decifrada totalmente, mas pede sempre nova execução.77

Corbin, dos três historiadores da religião, desenvolveu a teoria esotérica de simbolismo mais completa e mais sofisticada.

TRANSPARÊNCIA DO SÍMBOLO

Lá qualquer homem
Através de grandes portais longínquos, cheios de nuvens, caminha só,
Nobre dentro de sua perfeita solitude,
Como a solidão do sol, em que a mente adquiriu transparência,
Contemplou a si mesmo
E observou a fonte de onde veio a transparência...
–*Wallace Stevens*

Para Scholem, 'o símbolo nada significa e nada comunica mas torna transparente algo que está além de qualquer expressão'.78 Seu entendimento de transparência, como outras características da teoria do símbolo na História das Religiões, derivou da estética romântica alemã. Inspirado por estes românticos contemporâneos, Samuel Taylor Coleridge, para citar um exemplo, exaltou 'a diafaneidade do símbolo, do especial no individual e, acima de tudo, do eterno através e dentro do temporal'.79 Jonathan Z. Smith observou apropriadamente a popularidade desta perspectiva sobre o simbolismo na História das Religiões. 'O símbolo, embora não possuindo status ontológico próprio, tem sido quase que consistentemente considerado transparente para o reino do ser, de valor supremo.'80

Em algumas das mais eloquentes passagens de sua obra, Scholem resumiu sua simbologia da transparência com sucinta penetração. Comentando sobre o místico do século treze Abraham Abulafia, observou o potencial de transformação de um verdadeiro entendimento do símbolo:

> Tudo aquilo que ocupa a alma natural do homem deve ser feito para desaparecer ou deve ser transformado de maneira a tornar-se transparente para a realidade espiritual interior, cujos contornos então se tornarão perceptíveis através da forma costumeira das coisas naturais.81 Qualquer criação desde o mundo do anjo hierarquicamente mais elevado até os reinos mais inferiores da matéria refere-se simbolicamente à lei que opera dentro dela – a lei que governa o mundo das sefirotes. Em tudo, algo é um reflexo – pode-se assim dizer – dos reinos que ficam no centro do mesmo. Tudo é transparente, e neste estado de transparência tudo assume um caráter simbólico. Isto significa que cada coisa, além de seu próprio significado, tem algo mais, algo que faz parte daquilo que brilha dentro dela ou, como se de alguma maneira tortuosa, aquilo tivesse deixado sua marca por trás dela para sempre.82

Em outro ponto ele elaborou esta perspectiva.

No símbolo místico uma realidade que em si mesma não tem para nós nenhuma forma, torna-se transparente e até visível através de outra realidade que reveste seu conteúdo de um significado visível e expressivo, como por exemplo a cruz para o cristianismo. A coisa que se torna um símbolo retém sua forma e seu conteúdo original. Não se transforma, por assim dizer, num invólucro vazio em que outro conteúdo é lançado; em si mesma, através de sua própria existência, torna transparente outra realidade que não consegue aparecer de outra maneira. O símbolo não tem nenhum significado e nada comunica, mas torna transparente algo que está além de qualquer expressão.

O mundo da Cabala está cheio de tais símbolos, e não somente isto, o mundo inteiro é para o cabalista um *corpus symbolicum*. Fora da realidade da criação, sem que estes sejam negados ou aniquilados, o mistério inexprimível da Divindade torna-se visível. Em particular os atos religiosos comandados pela Torá, pelo Mitzvot são, para os cabalistas, símbolos em que uma esfera mais profunda e oculta da realidade se torna transparente.[83]

Mesmo em suas reflexões mais pessoais e não-históricas sobre a Cabala, Scholem voltou à metáfora da transparência simbólica. 'Entretanto, na Cabala o muro empedrado da lei gradualmente se torna transparente; um vislumbre da realidade circundada e circunscrita por ela consegue irromper.'[84] David Biale adequadamente interpreta esta passagem: 'Os cabalistas transmutaram a lei em transparência tornando-a simbólica'.[85]

Estas passagens deixam muito claro que a transparência mística do símbolo foi uma pedra fundamental do entendimento simbólico de Gershom Scholem a respeito da religião. Isto também não foi menos importante na obra de Henry Corbin.

> Símbolo é a única expressão possível daquilo que é simbolizado, ou seja, da coisa significada *como aquilo* que simboliza. Nunca se pode decifrar completamente. A percepção simbólica efetua uma transmutação dos dados imediatos (dados sensíveis e literais) e os torna transparentes. Na ausência da transparência conseguida desta maneira, é impossível passar de um nível para outro.[86]

Muitas de suas obras proporcionam extensas discussões da transparência simbólica.[87] Corbin elevou isto, como todas as coisas, a um assunto de princípio celestial.

Contudo, não é possível nenhum erro. Estamos diante do mesmo imperativo que é colocado na hermenêutica esotérica do xiismo em geral: a simultaneidade do senso espiritual e do senso literal, do exotérico (*zahir*) e do esotérico (*batin*). A situação é, na verdade: ou esta simultaneidade não é percebida pelo profano, caso em que o senso natural forma uma barreira protetora contra qualquer violação do santuário; ou a mesma é conhecida do adepto espiritual, mas neste conhecimento ocorre uma transmutação do senso natural, essa cobertura

tornando-se transparente, diáfana.[88]

Seguindo uma técnica também praticada por Eliade, estas investigações sobre o símbolo tendem a se sobrepor e se interpenetrar, em uma repetição recorrente, intencionalmente rítmica. O tratamento mais sustentado por Corbin, talvez, seja encontrado em *Imaginação Criativa no Sufismo, de Ibn ‘Arabi*.

> A imaginação criativa pode tornar-se cada vez mais transparente, pois seu único propósito é permitir que o místico alcance o conhecimento de ser como é, ou seja, o conhecimento que libera, porque é a gnose da salvação. Isto ocorre quando o gnóstico compreende que as formas sucessivas, seus movimentos e ações, parecem estar separadas do Um só quando estão encobertas por um véu sem transparência. Uma vez alcançada a transparência, ele sabe o que elas são e por que são.[89]

Eliade também foi favorável à metáfora da transparência simbólica

> Acima de tudo, existe o mundo, está ali e tem uma estrutura; não é um caos mas um cosmos, que se apresenta como criação, uma obra dos deuses. Esta obra divina sempre preserva sua qualidade de transparência, isto é, revela espontaneamente os inúmeros aspectos do sagrado.[90]

Eliade viu esta transparência-pela-transparência acessível em tudo. ‘Cada fragmento do cosmos é transparente; seu próprio modo de existência mostra uma estrutura particular do ser e do sagrado.’[91]

A transparência tornou-se a cor da própria Eranos. O popularizador de Eranos, Joseph Campbell, definiu o mito como ‘uma metáfora transparente para a transcendência’.[92] Corbin, em seu tributo a Eranos intitulado ‘Do Irã a Eranos’, lembrou ‘instantes privilegiados em que tudo se elucida em uma transparência simultânea de susto e de alegria’.[93] Ou, ainda mais diretamente, Carl Jung declarou que a ‘diferença entre mim e a maioria das pessoas é que, para mim, as paredes divisórias são transparentes’.[94] Desta maneira, a adoção por Corbin da Imaginação Criativa de Jung se tornou também uma ênfase da transparência.[95]

> A imaginação ativa portanto induz à vontade, funciona diretamente como uma faculdade e um órgão tão *real* quanto os órgãos dos sentidos, se não mais real do que os mesmos. O órgão não é uma faculdade sensorial, mas uma *imagem arquetípica*, e a propriedade desta imagem será precisamente a de efetuar a transmutação dos dados sensoriais para restaurá-los como símbolos a serem decifrados. Ela muda o dado físico impresso nos sentidos em um espelho cristalino, uma transparência espiritual.[96]

DE UMA VEZ SÓ OU DE FORMA NENHUMA

> Ainda hoje, o objetivo do pensamento reacionário é não defender que a discussão de Adão com Deus tenha sido em hebraico, mas sim defender o status da língua em si como o veículo da revelação. Isto somente pôde ser mantido por tanto tempo por ser também admitido que a língua pode expressar diretamente, sem mediação de qualquer espécie de contrato social ou adaptações devidas à necessidade material, a relação entre os seres humanos e o sagrado.
>
> *– Umberto Eco*

Transparência, assim como a tautogoria, sugere uma condição sublime de espírito sem resistência, através do qual a percepção passa como a própria luz.

Tal pureza era a condição ideal esposada, ainda que indiretamente, em Eranos. Era uma condição intelectual além do intelecto; uma percepção estética em relação à arte; um enfoque religioso no tangente à religião. Como se poderia reproduzir? Tanto Scholem quanto Jung usaram a mesma expressão para tal percepção simbólica. O símbolo, disseram eles, era compreendido *de uma vez só ou de forma nenhuma*.[97] O que pode ser menos do que óbvio é que a preocupação constante de Eliade com a 'totalidade' não é relacionada às repetidas considerações de Scholem em relação à ideia da 'Gestalt'. Maurice Hayoun, o tradutor francês do texto *A forma mística da Divindade*, de Scholem, observou curiosamente que Scholem usou não menos do que 165 variantes da palavra 'forma' (*Gestalt*) nesse livro, chegando a usar 19 variações da mesma palavra em uma única página.[98] Corbin também empregou a *Gestalt* alemã. *Gestalt*, na verdade, é usada por Corbin mais ou menos interpretada como 'arquétipo':

> Esta figura, a *Gestalt*, retém completamente sua identidade, mesmo que os elementos do contexto tenham mudado; pode suceder que seu nome não mais seja pronunciado, que uma figura com nome completamente diferente surja em um contexto inteiramente diferente e que, ainda assim, possamos identificar as mesmas características, a mesma *Gestalt*.[99]

Para Eliade, a concepção paralela era a de 'totalidade' – como no 'mistério da totalidade'.[100] A totalidade, a *Gestalt*, do símbolo, imagem ou mito, apenas podia ser apreendida de uma vez só ou de forma nenhuma. Na verdade, o historiador das Religiões era o mais apropriado, o único, para se compreender a totalidade que é o símbolo. Esta afirmação sugere a interessante situação de uma polêmica implícita contra a prioridade das muitas tradições que os historiadores estudaram. Ou seja, o historiador das Religiões opera independentemente dessas tradições – ele não finge ser nem um arauto nem um crente – porque os símbolos são autônomos. A teoria do simbolismo de Eliade, baseando-se como faz nessas pressuposições, foi extensivamente estudada nos últimos trinta anos.[101] Foi reconhecida há muito tempo como centradamente simbológica. Grandes reivindicações estão em seu centro. Estas podem ser resumidas silogisticamente. *Se* 'o símbolo revela determinados aspectos da realidade, os seus mais profundos aspectos, que desafiam quaisquer outros meios de conhecimento',[102] *e se* 'o historiador das Religiões está em uma posição melhor do que qualquer outra pessoa para promover o conhecimento dos símbolos',[103] *então* a seguinte conclusão parece logicamente inevitável: *o historiador das Religiões está em uma posição melhor do que qualquer outra pessoa para revelar os mais profundos aspectos da realidade. Este privilégio somente é possível através do símbolo.*

CONCLUSÃO: LEVANDO OS SÍMBOLOS A SÉRIO

> As tentativas de descobrir a vida oculta por trás das formas exteriores da realidade e tornar visível o abismo em que a natureza simbólica de tudo que existe se revela: esta tentativa é tão importante para nós atualmente quanto foi para os antigos místicos.
>
> – *Gershom Scholem* [104]

Os historiadores das Religiões *levam a religião a sério* e, mais particularmente, *levam os símbolos a sério*. Fazem os símbolos se revelarem e aceitam suas mensagens nos termos prescritos pelas tradições. Será? Realmente, tirando o fator histórico dos símbolos e transformando-os em fenomenologia, Corbin e Eliade desvestiram os símbolos de suas roupagens originais em uma certa solidariedade histórica. Tais seleções de símbolos isentos de seus contextos, no entanto, não os removeram meramente de seu posicionamento na vida. Ao mesmo tempo, removeram-nos das tradições vividas e os recolocaram como um caminho novo acessível para o absoluto; mudaram-nos de seus posicionamentos orgânicos para uma tradição esotérica sintética. *Escolhendo* seus símbolos, sua própria tradição eclética, eles juntaram artefatos originais das matérias primas da história. O foco nos símbolos permitiu que estes autores modernos escolhessem seus objetos religiosos – sendo a escolha eminentemente moderna. Eles escolheram, como sugeriram, passar através do símbolo transparente para um certo referencial transcendente. *Através da parede do tempo* – isto é, através da parede que separa a vida histórica na nossa sociedade e a galáxia simbólica da divindade – os historiadores das Religiões saltaram. No entanto, não pousaram em qualquer comunidade histórica real do passado. Em vez disso, chegaram a uma transparência 'ideal', fora das sociedades do passado ou do presente.[105]

É significativo lembrar que Eliade, Corbin e Scholem rejeitaram a crítica da ideologia em favor do afastamento da tradição nos anos 20.[106] Os sistemas tradicionais de símbolos deveriam substituir a pavorosa realidade de um colapso percebido da civilização européia. O que fez a diferença real entre seus avanços na História das Religiões e o que aconteceu antes? A resposta é: os símbolos eram *mais e menos* reais, ao mesmo tempo, para eles. Em suas recapitulações, os símbolos individuais tornavam-se relativos, sistematizados, e a integridade orgânica de cada um em última instância *reduzida* no contexto da totalidade. Ademais, esta reordenação teosófica deles, é claro, ainda afirmou que cada símbolo era uma pedra a mais no caminho para o infinito.

A escolha do *sistema simbólico total* constituiu uma diferença fundamental entre estes três pensadores. Para Scholem, o místico judeu, o verdadeiro cabalista – na verdade, qualquer místico, em sua concepção – operava fora das maiores profundidades desta singular tradição.[107] Para Eliade e Corbin, em profundo contraste, o holismo do símbolo direcionado para tudo abria as mais

ecléticas reconexões *entre* sistemas totais. Em último caso, Scholem rejeitava o mestrado neste sentido – o mestre como um pesquisador onisciente – enquanto Eliade e Corbin o epitomizavam. Entretanto, o maior impacto de todas suas simbologias estava na *troca de posicionamentos dos símbolos. Na troca de posicionamento dos símbolos estava a continuidade da tradição*. Isto significa que um símbolo pode ser mudado através do tempo – as redescobertas do mito dimensionaram esta percepção como básica, até certo ponto, a própria *via regia* que leva a uma 'realidade religiosa' atual. Aqui estava a promessa implícita da continuidade criativa. O passado não estava perdido. O enfoque privilegiando o simbolismo, além do mais, assim era aclamado como uma extensão dos modos tradicionais de aproximação da realidade. Em outras palavras, um 'estudo religioso' da religião, epitomizado especialmente por Eliade e Corbin, afirmava fundamentalmente a própria sobrevivência da religião 'real', através do caminho exclusivo dos símbolos tradicionais. Os símbolos prometiam abrir-se transparentemente para o absoluto. E somente o 'hermeneuta' contemporâneo, de acordo com o esoterismo de Eliade e de Corbin, podia orientar os modernos que, de outra maneira, estariam perdidos neste caminho real dos símbolos tradicionais. Desta maneira, os jovens sábios aspirantes da Geração de 1914 descobriram-se, após a Segunda Grande Guerra, como autoritários guardiães da *via regia*.

Se não tivessem acreditado que os símbolos que eles celebravam significavam algo real, eles não teriam sido 'historiadores das Religiões' no conceito de Eranos. Aqui, como em tudo, sua vocação diferenciada pode ser percebida (*Beruf*). A História das Religiões é a autoridade preeminente dos símbolos religiosos; foi desta afirmação que a autonomia da disciplina dependeu. A afirmação por trás disto agora podia ser clara: *A autonomia da religião se baseava na autonomia do símbolo*.

1 R. J. Zwi Werblowsky, 'Estrutura e Arquétipo', *Jornal da Sociedade do Oriente Próximo Antigo da Universidade de Colúmbia* número 5 (1973): 435–42, em 441.

2 *Eranos–Jahrbuch* 26 (1957).

3 Para saber mais sobre este tópico, ver o capítulo 13, 'Usos do andrógino na História das Religiões', neste livro.

4 Saudações de Angelus', de Gershom Scholem para Walter Benjamin, 9 de setembro de 1933, em *Correspondências*, 79–81.

5 *MTJM*, 27.

6 Scholem, 'A Estrela de David: história de um símbolo.' Originalmente em hebraico em 1948, e depois na Alemanha em 1993, finalmente traduzido para o inglês em *MIJ*, 257–282, em 257–258.

7 Erich Heller, *A mente deserdada* (Harmondsworth, Inglaterra: Penguin, 1961), pp 95–96.

8 Jung, *Psicologia e Religião* (New Haven: Editora da Universidade de Yale, 1938; reimpressão em 1978), 72, ênfase no original.

9 Jung, *A vida simbólica*, volume 18 de *Obras Escolhidas*, 283.

10 Ver E. M. Butler, *Sina de Fausto* (Cambridge: Editora da Universidade de Cambridge, 1952; reimpressão, 1979) para uma colorida e evocativa descrição do 'Mago do Norte', (141–142). O estudo definitivo em inglês é agora de Isaiah Berlin *O Mago do Norte: J. G. Hamann e as Origens do Irracionalismo Moderno* (Londres: John Murray, 1993). Sobre a teoria dos opostos em Hamann ver James C. O'Flaherty, *Johann Georg Hamann* (Bloomington, Ind.: Twayne, 1979), capítulos 4 e 7. Sobre Mendelssohn / Kant e sobre 'a grande transformação (de Kant)', *etc.* ver Walter Benjamin, 'Programa da Próxima Filosofia' (1917), em *Forum Filosófico 15* (1983–84): 49, tradução de Martin Ritter.

11 *FBJ*, 50, 113.

12 Paul de Man também debateu este ponto: Jeffrey Mehlman, 'Literatura e Hospitalidade: Hamann de Klossowki', *Estudos do Romantismo* 22 (1983): 329–347, em 332.

13 1931, em *JJC* 239 – 243, em 241. Também citado por Biale, *Gershom Scholem*, 136; Hannah Arendt, introdução a *Iluminações,* por Walter Benjamin (Nova York: Harcourt Brace and World, 1968), 37.

14 Scholem, 'O nome de Deus e a teoria linguística da Cabala ', tradução de S. Pleasance, *Diogenes* 79 (1972): 59–80 e 80 (1972), 164–194, 62, n. 1. Esta percepção de Hamann é citada por Benjamin em seu texto de 1916 'Sobre a linguagem como tal e sobre a linguagem do homem', em *Walter Benjamin*: *Textos Escolhidos, volume 1,* 1913–1926, ed. Marcus Bullock, e Michael W. Jennings (Cambridge: Editora da Universidade de Harvard, 1996), 67.

15 Corbin comenta sobre Hamann e Kierkegaard em 'O humor em sua relação com o histórico na casa de Hamann e na de Kierkegaard', *Kierkegaard*, ed. Jean Brun (Paris: Obliques, 1981), 163–167. Ver também Mehlman sobre Hamann de Corbin e sobre o Hamann de Klossowski e Benjamin, 'Literatura e hospitalidade', 340 n. 28, 332–333.

16 A recepção de Hamann no último dia, com seu irracionalismo escuro, é caracterizada aguçadamente por Isaiah Berlin: 'Este ódio e este irracionalismo cego alimentaram a corrente que levou ao irracionalismo social e político, particularmente na Alemanha, em nosso próprio século, e fez pelo obscurantismo, que se alegra na escuridão, o descrédito daquele apelo à discussão racional em termos de princípios inteligíveis para a maioria dos homens que, sozinhos, podem levar a um aumento do conhecimento, à criação de condições para a ação cooperativa livre baseada na aceitação consciente de ideais comuns e à presteza do único tipo de progresso que já mereceu este nome.' Berlin, *O Mago do Norte*, 121–122.

17 Marcus Bullock, 'Ernst Junger: Literatura, Guerra e a Intoxicação da Filosofia', *Mosaico* 19 (1986): 107–119, 113. Para saber mais sobre Junger ver o capítulo 10, 'Historicidades místicas', neste livro.

18 Junger, 'Mobilização total', em *A controvérsia de Heidegger*, edição Richard Wolin (Cambridge, Massachussets: MIT Press, 1993), 124.

19 Martin Heidegger, 'Linguagem', *Poesia, Língua e Pensamento,* tradução de A. Holfstadter (Nova York: Harper and Row, 1971), 191.

20 Ver a discussão de sua arianofilia no capítulo 8, *Renovação coletiva*, neste livro.

21 A primeira tradução se encontra em 'Misticismo e humor', *Primavera* (1973) 24–34, em 27 (originalmente uma palestra em Teerã, em 1969); a segunda é a sentença final de 'L'Ismaélisme et le symbole de la Croix', *La table ronde* 120 (1957): 122–134, em 134.

22 Corbin, 'O ismaelismo e o símbolo da Cruz', 134, com ênfase no original.

23 *SBCE*, 135.

24 *MLIS*, 139–144.

25 *SBCE*, 66.

26 Idem. Corbin também invoca o 'Geheimnisse' (Segredos) inacabado de Goethe, em *En Islam Iranien,* 4: 405 ff, e em *MLIS*, 54.

27 Corbin, *O conceito da Filosofia comparativa*, tradução de Peter Russell (Ipswich: Editora Golgonooza, 1981), 13.

28 *CI*, 13.

29 Scholem, conclusão, 'Filosofia e o misticismo judaico', 402.

30 Compare seu comentário em *Sefer ha-Bahir*: 'Tudo é agora símbolo.' *OK*, 58.

31 *OK*, 448

32 Nils Roehmer, 'Rompendo os muros do cativeiro': estudos de Gershon Scholem sobre misticismos judaico, Revista alemã 72 (1997): 23-41, em 31.

33 *JJC*, 87. Ver Gershom Scholem, *Walter Benjamin: história de uma amizade*, tradução de Harry Zohn (Filadélfia: Sociedade de Publicações judaicas, 1981), sobre muitas conversas com Benjamin a respeito de Goethe.

34 George L. Mosse, 'Gershom Scholem como judeu alemão' *Judaísmo moderno* 10 (1990): 117–133, reimpresso em Mosse, *Confrontando a nação: nacionalismo judaico e ocidental* (Hanover, N.H: Editora da Universidade de Brandeis, 1993), 176–193.

35 *MIJ*, 303. Agradeço à minha colega Katja Garloff, da Faculdade Reed, por ter localizado a fonte desta citação, que Scholem não revelou: 'Vermächtnis', em *Johann Wolfgang Goethe Gedichte 1800–1832*, ed. Karl Eibl (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1988), 685–686.

36 *OPJM*, 22.

37 Esta carta é discutida mais inteiramente no capítulo 12, sobre 'Psicanálise ao reverso', neste livro.

38 *AI*, 70.

39 Eliade, 'Introdução à religião australiana' (Londres: Editora da Universidade de Cornell, 1973), xvii.

40 *AI*, 299–300.

41 *Q* 122–124.

42 *J IV*, 41.

43 *AI*, 136–257.

44 *MDM*, 32–33, com ênfase.

45 *J II*, 72.

46 *J III*, 110.

47 Idem, 111.

48 *FC*. Para saber mais sobre *Naturphilosophie*, ver capítulo 10, 'Historicidades místicas', neste livro.

49 *R*, 2: 539.

50 *OWCF*, 47–93.

51 *TO*, 123.

52 *J II*, 316–317, ênfase no original.

53 *J IV*, 60. Embora a influência de Goethe sobre Eliade não tenha sido estudada em profundidade, foi observada por alguns eruditos. Ver materiais adicionais reunidos em Bryan Rennie, *Reconstruindo Eliade*, 47 n.1.

54 Citado por Rennie em *Reconstruindo Eliade*, 48, que comenta que 'isto é certamente parecido com a noção de hierofania de Mircea Eliade', e por Natan Rotenstreich, 'Simbolismo e transcendência: sobre determinados aspectos filosóficos da obra de Gershom Scholem', *Revista de metafísica* 31 (1977–78): 604–614, em 605–606.

55 *SBCE*, 277 n. 45.

56 Cassirer, *Ensaio sobre o homem*, 199.

57 *TO*, 199.

58 Para uma discussão mais completa, ver o capítulo 7, ‘Um murmúrio nas florestas’, neste livro.

59 Ver também o capítulo 3, ‘Tautogórico sublime’, neste livro.

60 ‘Post-scriptum biográfico’, 43.

61 *HIP*, 13, 57. Ele também descreveu a seita Hurufi como ‘uma mina inexaurível para a fenomenologia das formas simbólicas’. 310.

62 Scholem, *Walter Benjamin,* 21. A respeito de Benjamin sobre Cassirer (e Carl Schmitt), ver Niethammer, *Posthistoire,* 131 n. 55.

63 ‘Observações sobre simbolismo religioso’, *TO,* 190 n. 3.

64 Eliade, ‘Eranos’, *Nimbus* 2 (1954): 57–58, em 58.

65 Susan J. Handelman, *Fragmentos de redenção: Pensamento judaico e teoria literária em Benjamin, Scholem e Levinas* (Bloomington: Editora da Universidade de Indiana, 1991), 105; o tratamento de Handelman, em especial no trecho 102–115, é o estudo disponível melhor de Scholem sobre o símbolo. Para a crítica de Schweid, ver *Judaísmo e misticismo de acordo com Gershom Scholem: uma análise crítica e uma discussão programática,* tradução de David Weiner (Atlanta: Editora Scholars, 1985), 43, n. 41.

66 ‘Conforme uma antiga diferenciação que ele tirou de Goethe e que Scholem adotou, Benjamin entendia os símbolos como o oposto das alegorias.’ David Biale, *Gershom Scholem,* 138. Ver 198 n. 108 para a citação. Para saber mais sobre o panorama desta diferenciação, ver Edward Allen Beach, ‘Alegoria, símbolo ou realidade’, em *Potências de Deus (dos deuses): ‘A filosofia da mitologia de Schelling* (Albany: Editora da Universidade Estadual de Nova York, 1994), 25–47.

67 Jeffrey Mehlman, *Walter Benjamin para crianças* (Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1993), 45.

68 Handelman, *Fragmentos de redenção,* 102–115, especialmente em 107; Biale, *Gershom Scholem,* 138.

69 Ver o capítulo 13 ‘Usos do andrógino na história das religiões’, neste livro.

70 Eliade, ‘Observações sobre o simbolismo religioso’, *TO,* 203.

71 Paul Ricoeur, *O simbolismo do mal*, tradução de E. Buchanan (Boston: Editora Beacon, 1967), 16–18; de um modo mais geral, os textos inteiros de ‘Especulação, mito e símbolo’ (3–10), ‘Criteriologia dos símbolos’ (10 – 18) e ‘O símbolo traz o pensamento’ (347–357), todos em Ricoeur, *O simbolismo do mal.*

72 Idem, 16, ênfase no original.

73 *SEI*, 18.

74 *Avicenna*, 30. Em sua nota 34 sobre esta passagem, ele observa que esta é ‘uma questão com que a hermenêutica em geral está muito preocupada atualmente’; aqui ele citou Jean Daniélou e Gershom Scholem.

75 Corbin, ‘Mapa do Imaginário’, 29. Em outro ponto ele enfatiza que isto resulta na ‘morte do senso literal’. (*SEI*, 61, ênfase no original).

76 Corbin, ‘Misticismo e humor’, 24–34, em 27.

77 *CI*, 14.

78 *MTJM*, 27.

79 Coleridge, ‘Manual do estadista’, citado por Michael P. Steinberg em “Walter Benjamin escreve os ensaios ‘Crítica da violência’ e ‘A tarefa do tradutor”, tratando o assunto do messianismo que ele discutiu com Gershom Scholem durante a guerra, em *Colega de Yale para pensamento e textos judaicos na cultura alemã, 1096 –1996,* ed. Sander L. Gilman e Jack Zipes (New Haven: Editora da Universidade de Yale, 1997), 401–412, em 403.

80 Jonathan Z. Smith, ‘A influência dos símbolos sobre a mudança social: um lugar em que se apoiar’, em *Mapa não é território,* ed. de Jonathan Z. Smith (Chicago: Editora da Universidade de Chicago), 129 – 146, em 144.

81 *MTJM*, 132.

82 Scholem, ‘O nome de Deus e a teoria linguística da Cabala ’, *Diógenes* 80 (1972): 165.

83 Scholem, *MTJM*, 27.

84 Biale, 'Os dez aforismos não históricos sobre a Cabala de Gershom Scholem: texto e comentários', *Judaísmo moderno* 5 (1985): 67–93, em 82.

85 Idem.

86 *HIP*, 13, ênfase no original.

87 *SEI*, 42, 61, 74, 79; CI, 187–204, 278.

88 *SET*, 61.

89 *CI*, 187. Em outro ponto, em uma palestra em Paris em 1967, ele enfatizou a pura insegurança do resultado. 'Aquilo que o ouvido do coração ouve é um som e uma música de além-túmulo, que poucos privilegiados já ouviram neste mundo, até o ponto em que as barreiras opacas entre os mundos se tornem transparentes para eles.' VM, 235.

90 *SP*, 117.

91 Idem, 138.

92 Joseph Campbell, *A jornada do herói: Joseph Campbell e sua vida e obra*, ed. de P. Cousineau (São Francisco: Harper e Row, 1990), 40.

93 Originalmente publicado em *Du* (abril de 1955, um número especial dedicado a Eranos, editado por Walter Robert Corti): 29; reimpresso em Jambet, *Henry Corbin, Cahier de l'Herne*, 261–263.

94 *MDM*, 355.

95 Ver *Jung sobre Imaginação ativa*, edição de Joan Chodorow (Princeton, N. J. : Editora da Universidade de Princeton, 1997).

96 *SBCE*, 11, ênfase no original.

97 *MTJM*, 27.

98 Scholem, *La mystique juive: les thèmes fondamentaux*, tradução de Maurice Hayoun (Paris: Les éditions du Cerf, 1985), 14, n. 13.

99 *SBCE*, pp. 56–57. Ver também 71.

100 Discutido no capítulo 13, 'Usos do andrógino na história das religiões', neste livro.

101 Uma parte de sua obra sobre simbolismo foi reunida em *Simbolismo, o Sagrado e as Artes*, ed. Diane Apostolos–Cappadona (Nova York: Crossroads, 1988).

102 *IS*, 12.

103 Idem, 20.

104 *MTJM*, 38.

105 O estudo maciço de Scholem sobre Sabatianismo em seu estabelecimento histórico detalhado é a grande exceção aqui.

106 Ver o influente ensaio de Paul Ricoeur que explica esta diferenciação, 'Hermenêutica e a crítica da ideologia', em *Hermenêutica e a filosofia moderna*, ed. de Brice R. Wachterhauser (Albany: Editora da Universidade do Estado de Nova York, 1986), 300–343.

107 Como afirmou Scholem, 'Não existe o misticismo como tal. Somente existe o misticismo de um sistema religioso particular, cristão, islâmico, o misticismo judaico, e assim por diante'. *MTJM*, 6.

Capítulo 6

SOLUÇÕES ESTÉTICAS

O legado de Ascona foram os novos usos da imaginação.
– *Martin Green*

NOVOS USOS DA IMAGINAÇÃO: O HISTORIADOR DAS RELIGIÕES COMO ARTISTA MODERNO

A posição de hermeneuta espiritual não ésimilar à do artista?
– *Henry Corbin*

Como escritores, os historiadores das religiões apresentaram aos leitores um modelo impossível de copiar. Ou seja, embora suas criações fossem 'a respeito de' religião, nem seus textos nem as formas de religião que descreviam eram, em nenhum senso, reproduzíveis pelo leitor. Esta impossibilidade de reprodução, penso eu, ecoa sob o aspecto de sua modernidade como escritores. A História das Religiões, em forma e em conteúdo, posicionou-se para não ter paralelos, ser única, autônoma, uma espécie de um só exemplar – exatamente como acontece na arte moderna e com o artista moderno. Este paralelo é particularmente significativo porque foi nesta base que a reivindicação fundamental da autonomia da religião pôde ser sustentada. Analogamente à autonomia de uma 'realidade religiosa' que tanto pregava, a História das Religiões também devia ser autônoma. Substancialmente consonantes com esta concepção, penso eu, eram o individualismo do artista moderno e a singularidade da obra de arte moderna. Um ângulo apropriado de análise a ser seguido, portanto, é o da *História das Religiões como uma forma de arte moderna*.[1]

Em outras palavras, os historiadores das Religiões focaram novamente a análise social na estética, através do que Schelling, seguido por Scholem e Corbin, chamou de 'filosofia narrativa'. A 'filosofia narrativa' de Scholem, parece, era este tipo de resposta. Como discutirei no capítulo seguinte, os anos de formação do desenvolvimento intelectual de Scholem foram marcados pela substituição, especialmente popular entre os jovens judeus intelectuais na República de Weimar, de Kant para Schelling. A 'nova mitologia', assim, caiu como uma revelação: uma teoria de coerência global tinha surgido, e na hora exata. A popular *Kairos* de Tillich, uma concepção aceita por Freud, Scholem e outros, reverberou com este sentido do novo ser.[2] Agora o mundo novamente fazia sentido – não o sentido da vida mundana, nem social. A teoria de

Schelling, se algum resultado teve, foi o de *levantar a bandeira mas mudar as regras*. Entretanto, ainda que o universo humano estivesse agora envolvido em um ‘processo teogônico’, mesmo assim dificilmente estaria livre de contradições sociais. Realmente, a necessidade ‘cairótica’ de proximidade do mito atingiu um pico de intensidade de um ‘daimon’ sob o Terceiro Reich. O resultado, então, foi uma intensificação do drama à custa da paz. A luta individual e coletiva – e mesmo ‘daimônica’ – foi considerada naqueles anos como um princípio diferenciado da era. De fato, esta autoconsciência dramática refletia uma estetização generalizada. Para a esquerda ou para a direita, a estetização da política, da sociedade, da vida mundana, foi uma característica da volta ao mito no pensamento do período entre as grandes guerras mundiais.[3]

Tal analogia com a arte moderna não é tão improvável quanto possa parecer à primeira vista. Scholem, Corbin, Eliade, cada um deles convivia com muita proximidade com vários artistas de vanguarda. Cada um deles esteve, pelo menos por um determinado período, próximo aos ativistas dos movimentos dadaísta e surrealista.[4] Alguns exemplos comprovam este ponto. Os poetas emigrados da Romênia, por exemplo, formavam um grupo social que se misturava com os historiadores das Religiões. O famoso dadaísta Tristan Tzara, nascido Samy Rosenstock, era um judeu romeno que se associou, por um lado, com o mentor de Eliade, o dadaísta italiano Julius Evola, e, por outro, com Paul Celan, o grande poeta judeu profundamente influenciado por Scholem.[5] Outro exemplo foi o poeta surrealista judeu romeno e filósofo existencialista Benjamin Fondane. Fondane, o aluno mais conhecido do filósofo existencialista russo Lev Shestov, jantou com Eliade em 1943 e morreu em Auschwitz em 1944.[6] Shestov era muito apreciado por Scholem, que chegou a fazer a introdução de sua palestra na Palestina e por Eliade, que se consolou lendo Shestov quando sua primeira esposa morreu.[7] Fondane era também amigo de um amigo íntimo de longa data de Eliade, Emil Cioran, que fez o panegírico do falecido poeta judeu por escrito.[8] Shestov, por sua vez, tinha outro dedicado seguidor nos anos trinta, o socialista religioso suíço Fritz Lieb. Lieb, naqueles anos, era amigo íntimo tanto de Walter Benjamin quanto de Henry Corbin.[9] Tais exemplos de uma ligação social entre eles podem ser ampliados.

Uma pesquisa adequada na História das Religiões transcenderia necessariamente as relações e atitudes do trio no que se refere aos artistas contemporâneos.[10] Robert Alter estudou Scholem como moderno, algo ainda pouco tratado em relação a Corbin e Eliade.[11] Eliade era reconhecidamente um escritor de ficção de uma certa importância. Cada um deles, de modo mais geral, desenvolveu sua própria estética. Henry Corbin traduziu a *Aesthetica in Nuce*, de Hamann. Com seu subtítulo, ‘Uma rapsódia na prosa cabalística’, esta obra

também teve impacto sobre Scholem.

Os teóricos esotéricos, então, associaram-se tanto com a arte moderna quanto com os literatos modernos. Como escritores modernistas eles mesmos, reuniram platéias com sucesso para suas peculiarmente dramáticas apresentações sobre religião. Por toda a sua aparente fascinação por este drama, Scholem dava vaza à possibilidade de falsificação científica.[12] Como tal, só ele no trio falou com os historiadores de uma maneira que os outros, como inimigos jurados do historicismo, não podiam seguir. Em lugar disso, os outros falaram para o leitor, para *l'homme honnête*, para o comprador de livros suficientemente disposto à reflexão relacionada com a nova forma de exposição deles sobre antigos temas.

GENIO LOCI IGNOTO: AS INSONDÁVEIS ORIGENS DE ERANOS

As origens de Eranos, ainda que não precisamente possíveis de serem descobertas, estão abertas à pesquisa histórica. Antes de serem inaugurados os encontros de Eranos em 1933, Ascona tinha sido identificada com a vanguarda radical, ocultista e contracultural. Esta história agora foi detalhada no livro de Martin Green *A montanha da verdade: a contracultura começa em Ascona*, 1900–1920.[13] Foi tamanha a notoriedade do Monte Verita em Ascona, a Montanha da Verdade, como centro de estilos experimentais de vida e de novas formas de arte e espiritualidade que esfuziantes personalidades chegaram ali vindas de toda a Europa e dos Estados Unidos. O visitante mais famoso, talvez, foi o surpreendente Otto Gross, satirizado por Max Brod como Dr. Askonas.[14] Franz Kafka, uma das maiores influências sobre Scholem e Brod, também foi afetado pelo ideal de Ascona.[15]

O estudo da ioga, também, foi significativo na origem de Eranos. Quatro dos colaboradores do novo e internacional jornal *Yoga*, publicado por Helmut Palmier em 1931, logo se tornaram participantes de Eranos.[16] Jakob W. Hauer, um dos colaboradores desse jornal, foi um dos primeiros participantes de Eranos. Foi também, como agora revela a pesquisa documental, um correspondente de Eliade no final dos anos vinte e no início dos anos trinta.[17] E Jung participou com Hauer de um longo seminário durante esses mesmos anos.[18] O contexto ocultista do início da carreira de Jung, até as origens de Eranos (inclusive nesse momento) ficou agora esclarecido por Richard Noll.[19] Os primeiros anos do colóquio anual também mantiveram a atmosfera boêmia de Ascona, bem conjurada pelo discípulo de Jung, Jolande Jacobi. 'Stille Gemuter, echte Gelehrte, Mystiker, Snobs, Schwärmer, Menschheitsverbesserer, Propheten, Adabeis and viele anonyme Besinnliche und Wissenschungrige fullten den Saal bis auf den letzen Platz.'[20] Entretanto, a importante diferença do cenário inicial

de Ascona foi que em Eranos quase todas as palestras eram acadêmicas de alguma maneira. A sociologia da academia européia do período *entre as duas guerras mundiais*, sem dúvida traria luz sobre o mandarinismo radical daqueles participantes. Fiel às suas origens de vanguarda, talvez este fosse um mandarinismo cuja disposição era diminuir a importância da própria academia na qual, por outro lado, se desenvolvia.

Das origens de Eranos parece impossível deixar de perceber uma outra ironia: Rudolf Ritsema e Gilbert Durand, líderes de Eranos especialmente no período após o de estudos ali, falaram com orgulho de como era 'especificamente propícia a hora de seu nascimento'.[21] O ano era 1933. Parece que queriam dizer que o ano de 1933 era 'propício' porque reagiu, ainda que indiretamente, a uma crise européia generalizada. Essa reação foi uma espécie de vôo do mundo contemporâneo para a eternidade, agora acessível, que uma vez foi conhecida apenas pelos visionários.[22] As origens de Eranos foram localizadas em Ascona, pelo que se sabe, entre uma subcultura estetizada de vanguarda que rejeitava o mundo inteiro. A volta para o Oriente, para o interior do eu e para o mito foram vetores desta imensa trajetória do século urbano até a proximidade dos primórdios. Agora, na origem das coisas como tal, as relações autênticas com os deuses seriam retificadas. As pessoas novamente poderiam experimentar a religião não através da economia ou da psicologia ou como sociedade – mas sim como verdadeira *religião*.

'O TEATRO REPRESENTATIVO'

O mito expressa na ação e no drama o que a metafísica e a teologia definem dialeticamente.
– *Mircea Eliade*

O problema deste retorno a uma experiência direta de religião foi o da representação. Qual seria a melhor maneira de representar no presente as realidades simbólicas do passado? Se houvesse uma única obra literária que alguém pudesse apontar como a inspiração mais profundamente ligada a esses três eruditos, esta poderia ser a peça de Goethe, *Fausto*. O drama, de uma maneira geral, parece ter sido a forma estética preferida pelos historiadores das Religiões. O próprio Eliade foi um escritor.[23] A Scholem era atribuída uma certa característica dramática afiada e muito notada em sua personalidade. Como disse Scholem: 'Eu me considero um palhaço metafísico; um palhaço se esconde no teatro'. Cynthia Ozick perguntou se Walter Benjamin se escondia dessa maneira. A resposta foi: 'Benjamin nunca representou no teatro'. 'Em que proporção o professor Scholem age como se estivesse no palco'? A resposta de Scholem: 'Pergunte à senhora Scholem'. E a resposta da mesma foi: 'Cem por cento'.[24]

O herói visionário muito querido de Corbin, Emmanuel Swedenborg, via o

cosmos criado e os mundos não criados juntos como um ‘teatro representativo’:

> Em resumo, tudo no mundo natural, tanto de um modo geral quanto nos detalhes mais infinitesimais, inclusive as constelações, atmosferas, o conjunto e as partes dos reinos animal, vegetal e mineral, tudo nada mais é do que uma espécie de *teatro representativo* do mundo espiritual, onde podemos ver as coisas em sua beleza se soubermos como vê-las no estado característico de seu Céu.[25]

Corbin, principalmente no final de sua carreira, concentrou-se em, como diz um de seus títulos, ‘O dramático elemento comum às cosmogonias gnósticas das religiões do Livro’.[26] De fato, o conceito do drama foi o foco da concepção mais ampla de gnose de Corbin. Ele falou muito sucintamente em relação aos ‘recitais’ de Avicenna.

> Substituindo-se dramaturgia por cosmologia, os recitais garantem a genuinidade deste universo; é verdadeiramente o lugar de uma aventura vivida pessoalmente... Falar dos anjos dos quais somos parte, ou de seu combate como uma luta que mantêm por parte deles mesmos, é referir-nos a um aspecto fundamental da dramaturgia partilhada por todos os gnósticos, por todos que são *estranhos* a este mundo.[27]

Eliade desenvolveu uma dramaturgia análoga para a História das Religiões de hoje. No penúltimo parágrafo do epílogo de *Xamanismo*, Eliade generaliza os resultados de seu extenso estudo:

> Cada reunião xamânica genuína termina como um *espetáculo* inigualável no mundo da experiência diária; revela o fabuloso mundo dos deuses e magos, o mundo em que *tudo parece possível*, onde as leis da natureza são abolidas e uma certa liberdade sobre-humana é exemplificada e tornada brilhantemente *presente*.[28]

Esta abstração é só parcialmente útil ao se trabalhar em relação ao auto-entendimento de Eliade quanto ao seu próprio desempenho. Uma passagem de seu ensaio ‘Cordas e marionetes’, no entanto, trata explicitamente da ‘dramática’ função do truque da corda (e proezas similares):[29]

> O mágico é, por definição, um produtor de espetáculos; durante o truque do mágico os espectadores ficam passivos, em *estado de contemplação*. Esta é uma ocasião para imaginar como as coisas podem ser feitas sem ‘trabalho’, simplesmente através da magia, pelo poder misterioso do pensamento e da vontade, pela força de suas palavras ou pensamentos. Em suma, a moral disto: a ciência espiritual é todo-poderosa. Todos estes pensamentos são trazidos pela contemplação do espetáculo.[30]

Aqui podemos nos lembrar da concepção de Eliade do ‘poder mágico do pensamento e da vontade’. Alguém se lembrará de que ele associa este poder preeminentemente com o arquétipo de Guénon do ‘rei universal’, desta vez sob a forma do ‘deus terrível’, Varuna: ‘Ele pode fazer qualquer coisa porque reina sobre o cosmos e pune todos que rompem suas leis, submetendo-os pela doença ou pela *impotência*, visto que ele é o guardião da ordem universal’.[31] Como o arquétipo também dos mágicos, ‘o poder é seu por direito por causa de sua própria natureza; este poder lhe possibilita agir por intermédio da mágica, do poder da mente, do conhecimento’.[32] Eliade enfatizou que o *poder* do *espetáculo*, para o xamã e para o mágico, opera através de tal ‘poder de

pensamento e de vontade'. Não é de surpreender, portanto, que ele ligue Varuna, a magia e o xamanismo: é suficiente dizer aqui que determinados aspectos da magia (dos 'laços' de Varuna) são xamânicos.[33]

O *espetáculo* de Eliade, portanto, é a forma de apresentação deste arquétipo, o ritual deste mito.[34] O mágico e o xamã agem como 'produtores de palco', fazendo sua identificação com Varuna: *todo feiticeiro, também, está imitando o soberano terrível e seu protótipo divino*'.[35] 'Todo mago pretende, no ápice do seu ritual, ser o Soberano Universal'.[36] Os atores copiam o original divino 'até o ponto em que consigam captar o *poder*'.[37] Em uma entrevista concedida quase no final de sua vida ele declarou que o xamã era um ator e que o xamanismo se constituía em uma das fontes do teatro.[38] Surpreendentemente, também declarou o inverso, que o ator era uma espécie de xamã, passando por uma série de reencarnações: 'Estou certo de que o ator possui uma experiência humana diferente em qualidade daquela que nós temos'.[39] O que dizer, então, do supremo exemplar varúnico de Eliade, a forma perfeita de poder, que o xamã torna assombrosamente presente e perante a qual a audiência do feiticeiro fica passiva?

> (...) embora, em si mesma, possa ser uma considerável fonte de energia... o deus celestial tudo vê e, por conseguinte, tudo sabe, e este conhecimento... é, em si mesmo, uma força (que é encontrada) também nas religiões altamente desenvolvidas: inteligência, omnisciência e sabedoria não são somente atributos da divindade celeste, são *forças*, e o homem é obrigado a entrar em acordo com elas... Varuna é sem dúvida um deus poderoso, um Grande Mago, e os homens tremem diante dele.[40]

Em resumo: o mágico e o xamã agem por excelência em um *espetáculo*, durante o qual imitam o terrível soberano, 'o mago temível que prende e paralisa os homens a distância'.[41]

> Entretanto, deixem-me apontar neste momento que esta noção de soberania universal, exercida puramente por meios espirituais e mágicos, deve seu desenvolvimento e a definição de suas características grandemente à noção da transcendência do céu. Foi tal noção, desenvolvendo-se em todos os diferentes níveis, que tornou possível o quadro completo da soberania mágica'. Varuna é o deus soberano supremo.[42]

Esta omnisciência de Varuna do 'rei universal' homologamente é recapitulada pela 'planetização' sofrida pelo estudioso universal, o historiador das religiões.[43] Este alcance global foi conseguido através da *representação*. A dimensão de atuação no conceito de Eliade sobre a História das Religiões ainda está para ser compreendida plenamente.

A 'teoria do espetáculo', uma teoria dramática da atuação de Eliade como historiador das Religiões, é ficcional-mente expressa em sua novela de 1978, *Dezenove rosas*.[44] O leitor da História das Religiões aqui é explícita e repetidamente assimilado pelo espectador: *Qualquer um, qualquer espectador,*

qualquer leitor, pode ter uma revelação similar... os espetáculos ilustram e conjugam um método de liberdade absoluta, admitindo-se que vocês saibam o código correspondente quando os *lêem* ou vêem sendo representados.'[45] De acordo com o protagonista, Thanase, não há limites estabelecidos no potencial de transformação deste *Gesamtkunstwerk*:

> Entretanto, no decorrer do dramático espetáculo, o decifrar do significado simbólico, portanto, religioso, dos eventos pode tornar-se um instrumento de iluminação, mais precisamente, de salvação das massas – o espetáculo dramático pode tornar-se, em breve, uma nova técnica, escatológica ou soteriológica, de salvação.[46]

Necessariamente, segue-se que o leitor de Eliade, assim como sua audiência, é passivo. O historiador das Religiões, o 'produtor do espetáculo', prende os homens a distância e os paralisa'.[47] Só raramente, parece, leitores de Eliade conseguem reconhecer que era isso que ele estava fazendo. Richard Gombrich, um desses raros leitores, reconheceu que o discurso de Eliade 'eruditamente' recapitula a 'representação' que ele se propõe a descrever.

> Citando algumas passagens fora de sequência, na maioria das vezes com outros nomes, Eliade apresentava uma variação do truque da corda: tirando trechos esparsos de texto do nada, ele torna os espectadores maravilhados, reconstituindo alguma coisa rica mas estranha'.[48]

A confissão de Eliade em forma de ficção, que foi seu texto *Dezenove rosas*, reconhecia que, em um certo senso real, ele sabia que era um 'mago'. Não conheço nada no perfil de Eliade que contradiga esta interpretação de suas pretensões 'varúnicas'. Eliade, em meados de sua carreira, foi um propagandista profissional de diversos regimes romenos consecutivos, em um nível suficientemente alto, a ponto de conseguir audiências pessoais com ditadores, e assim compreendia a conversão da força do estilo em estilo de poder. Entretanto, ele era mais do que um orador oficial, era um criador de um *Gesamtkunstwerk* wagneriano, um mito vasto e até mesmo total. Para Eliade, esta vocação era contínua. Antes da Segunda Guerra Mundial e durante a mesma, ele trabalhou profissionalmente para criar um 'Estado Estético' – depois da guerra, adaptou sua obra para uma total disciplina, estetizada e metapolitizada.[49] Tal projeto ele esboçou durante a guerra. Em 1943, o então propagandista Eliade reeditou um ensaio de 1937. No mesmo tratou, mais do que portentosamente, de um teatro *Völkisch*, para as massas.

> Existem determinados temas em nossa literatura folclórica que são extraordinariamente ricos, do ponto de vista dramático. Através de técnicas modernas de encenação no palco, a sensação de sonho, do sobrenatural, do fantástico, pode ser criada com facilidade. Nesta sensação coletiva as palavras podem ser mais fortes e as associações penetrar mais profundamente.[50]

Eliade, depois da guerra, assimilou o leitor de sua nova História das Religiões com a audiência do feiticeiro tradicional e do xamã arcaico:

> O historiador e o fenomenologista das Religiões não faz em o confronto desses mitos e rituais como

> objetos externos, como uma inscrição a ser decifrada, uma instituição a ser analisada. Para compreender esse mundo partindo do interior, eles precisam vivenciá-lo. Eles são como os atores que assumem seus papéis, incorporando-os.[51]

Eliade, ele mesmo um historiador das religiões, de algum modo recapitulava a experiência paradigmática do crente tradicional; só assim ele podia *ver* as formas reais e, por conseguinte, só desta maneira podia então *mostrá-las* ao leitor. A demonstração das profundezas transformava em *espetáculo* símbolos primordiais e os *representava* para o estudante.

MESTRES DE FAZER O MUNDO

> Tudo aquilo que é criado
> Vale a pena ser liquidado.
> *– Mefisto, de Johann Goethe (citado por Carl Jung em Resposta a Jó)*

Os mestres das manifestações simbólicas brincam com as aparências. O símbolo leva, como cenas em um cenário, para dentro daquilo que não é visto. Na dramaturgia esotérica de Eliade, o dramaturgo é confundido com o demiurgo; ambos são mestres de criar o mundo. Ou melhor, como ele disse explicitamente, elas aproximam os mestres da criação do mundo. Para começar, ambos precisam de um cosmos como uma tabula rasa. O desconhecido, o não-visto, o sem-forma foram, portanto – para usar uma palavra da qual Eliade muito gostava – *homólogos* à sua dissolução originária do Todo.

> Eu poderia escrever um livro inteiro a este respeito. Nosso ideal como modernistas seria demolir tudo até só ficarem ruínas e fragmentos para que fosse então possível retornar à completa e ilimitada ausência de forma; entretanto, os críticos não conseguem apreciar uma linguagem coerente, poética que restabelecesse critérios formais, 'reforma'. Isto seria voltar a um mundo organizado, cheio de significados, ou seja, precisamente um mundo que afirmam não ser atualmente possível. Uma novela tradicional como *Forêt interdit* parece a eles um anacronismo.[52]

Para Eliade, a pretensão de que esta 'novela tradicional' reformaria o mundo não foi demais para assumir. Seu conhecimento arquetípico do sagrado revelou a ele o papel demiúrgico do artista sagrado na 'renovação cultural'.[53] Assim, ele deveria *organizar* o mundo após sua reversão ao caos. Eliade, o demiurgo esteta de uma *literatura fantástica* de estilo próprio, fantasiou a destruição do mundo e o seu renascimento. 'O cataclismo cósmico' era um tema favorito. Esta linguagem, explícita e nebulosa ao mesmo tempo, referia-se ostensivamente tanto a uma reversão macrocósmica ao caos quanto a um violento renascimento em nível microcósmico.[54] Esta persistente fantasia *Weltuntergang* foi caracterizada em si mesma por uma visão da 'verdadeira' irrealidade ontológica do mundo, que os indologistas associavam com a doutrina hindu de *maya*.[55] O profano, de acordo com Eliade, está preso no idolátrico 'estado de ignorância e

ilusão', que *acredita* na realidade ontológica da História. A História, como a sociedade, e como o próprio cosmos, não tem, *de fato*, nenhuma realidade ontológica em si. Esta destruição – recriação do mundo, pode-se suspeitar, agradava aos leitores com um excitante *coup de bouleversement* (princípio de anarquia). Em sua máscara de demiurgo exterminador, o artista Eliade tinha de imaginar o colapso dos mundos, de qualquer forma irreal, para que pudesse recriá-los.

> A estrutura mágica da peça e da fantasia é óbvia. Em seu seio cria um novo espaço com um movimento centrífugo, no centro do qual permanece, como era, o demiurgo, a força criativa de um novo cosmos. A partir dele, a partir desta realização da primordialidade, tudo se inicia. Este salto para fora indica o começo de um novo mundo. Pouco importa que *este mundo vá descobrir rapidamente suas próprias leis*, leis sobre as quais outras novas ficarão incapazes de passar. Permanece uma criação mágica, demiúrgica, assim como uma obra de arte é uma criação mesmo se, quando completada, caia sob o domínio de leis físicas, sociais, econômicas ou artísticas.[56]

Eliade compôs esta passagem em 1932 e a republicou em 1981. Deixando de lado seu antinomianismo e sua grandio-sidade, a nota principal de Eliade sobre 'peça e fantasia' não deveria ser entendida simplesmente como *mera* peça ou como *mera* fantasia. Ele, na verdade, pretendeu criar universos imaginários (*univers imaginaire*), e entidades mitológicas completamente formadas. Estas incluíam, por exemplo, os Dacians, seus antepassados, cuja marca racial os Legionários da Guarda de Ferro também criaram chauvi-nisticamente.[57] Em outras palavras, a seriedade de sua teoria e de suas implicações na prática não devem ser deixadas de lado. Ele nunca pretendeu que esta demiurgia fosse considerada apenas como uma transformação simbólica, fantástica ou imaginária. Ele insistiu, pelo contrário, que o primeiro ato do demiurgo era a 'transvalorização':

> (...) a alegria de que um *ser humano* tenha criado, tenha imitado a obra de Deus, foi salva de uma esterilidade a que estava destinada, rompeu os muros da impotência e da finitude. Por um lado, existe a fórmula em que sou criado por Deus, o que, inevitavelmente, faz a consciência irromper do nada, do medo religioso, do gosto de pó e cinzas. Por outro lado, existe a declaração: 'um ser humano, como eu mesmo, criou, como Deus, o que traz a alegria de que uma criatura amiga tenha imitado a criação, tenha se tornado um demiurgo, uma força da criação'.

'Destinado à esterilidade', o demiurgo de Eliade supera seu destino, assim se tornando 'como Deus'.

POÉTICA UTÓPICA

> A descoberta do imenso potencial poético na Cabala, em sua linguagem característica, não menos do que em sua poesia própria, chegou a nós com grande riqueza, mas ainda não foram criados instrumentos para entender o plano lírico dentro da linguagem dos cabalistas e dos hasideanos. Meu próprio anseio secreto de fazer isto não foi ainda preenchido e permanece insatisfeito.
>
> – *Gershom Scholem*

Os poemas de Corbin e de Scholem permanecem.[58] Não são obras de suas juventudes, mas escritas na idade madura. Nem Corbin nem Scholem puderam reivindicar, como fez Jung, que tinham ‘perpetrado um poema’ (Sete sermões sobre os mortos) só como um ‘pecado de minha juventude’.[59] Os versos deles são didáticos, por assim dizer. O poema de Scholem recebeu atenção da crítica; o de Corbin, nenhuma atenção, que eu saiba. Corbin, com quarenta e oito anos de idade, novo no círculo de Eranos, tendo feito e editado sua primeira palestra em Eranos em 1949, escreveu um poema particular, ‘A Olga Fröbe Kapteyn’, em setembro de 1951. Começa da seguinte maneira:

> No horizonte de um dervixe
> Peregrinando sobre os planaltos da Pérsia:
> Espaços ilimitados e nus, matéria telúrica primordial,
> Ocre silencioso se exaltando com os arroubos das auroras,
> Com os êxtases fugitivos dos crepúsculos.[60]

Existe pouca poesia em Eliade, embora Georges Dumézil, talvez exercitando a licença poética de um amigo devotado, tenha-se referido uma vez a ele como ‘poeta’.[61]

Estes poetas amadores trouxeram uma teoria profissional dos símbolos como salvadora.[62] A solução poética para a crise do mundo moderno, esposada de diferentes maneiras por Corbin, Eliade e Scholem, pode ter sido uma reação justificável para aquilo que o amigo de Scholem, Jurgen Habermas, seguindo as ideias de Weber, chamou de ‘a racionalização da vida do mundo’.[63] No entanto, será que o esoterismo estético deles é de fato uma resposta suficiente para o desencanto do mundo? O que parecia ser uma panacéia universal transformou-se em algo com eficácia, no máximo, local. Mesmo se alguém lhes garanta a necessidade pan-humana presumida do símbolo, a centralização social do simbolista como líder ainda está para ser demonstrada. Em outras palavras, se o herói típico da História das Religiões é uma espécie de poeta revolucionário, então sabemos bem pouco a mais do que quando aqui chegamos: que o especialista em símbolos proclama uma solução radical que nenhuma realidade social conhecida já tenha provado ser praticável. A solução da História das Religiões, da maneira que foi apresentada, flutuou em Ascona sobre a terrível rixa do século – como já bem sabemos.

‘A Época de Eranos’ não é atemporal, pelo contrário, é um período utópico. A reação da História das Religiões, ao que Weber chamou de *Entzauberung*, não funcionou porque, por sua própria definição, não deveria *funcionar*. Não foi projetada para ser um programa socioreligioso praticável mas, pelo contrário, uma crítica estética, que de um certo modo não refletisse a sociedade e, desta maneira, não fosse ‘construída’, mas sim utilizada como uma visão de redenção

do ponto de vista de um deus, a visão da utopia. Não começou do concreto da cidade moderna nem do corpo moderno, mas sim a partir da cidade celestial e do corpo transfigurado. Pode-se agora rejeitar esta visão como um platonismo ou um arquetipalismo, porém tal crítica cai rapidamente. Não consegue atingir a origem desta visão dialética porque deve, por sua própria definição, interpretar mal a relação dos mundos. A consideração de outro mundo de uma História das Religiões centralizada no símbolo não é construída por linhas mundiais nem ignora as maneiras mundiais. Pelo contrário, é uma forma mundial dupla, equívoca, dialética, interna e externa à história, portanto profundamente ambivalente. A História das Religiões é uma visão de cima das antinomias ou complexos centralizados que dão à sociedade dinamismo mas não chegam a lugar nenhum. A utopia, o ideal artístico da História das Religiões, está fora dessa sociedade no final, observando-a a partir da redenção. Não obstante, ao mesmo tempo em que isto acontece no mundo futuro, permanece como uma crítica deste mundo. Esta crítica cria analogias com a definição de Scholem sobre o poder das religiões. Scholem expressou este conceito diretamente quando escreveu sobre a 'combinação inextricável de impulsos que eram sociais e, por trás do social, estava aquilo que realmente os integrava, e é isto que faz o impacto histórico das religiões'.[64]

O ponto de vista dialético em relação à tradição, precisamente em relação ao mundo religioso como um todo, é o que constitui o Todo. Presume-se que a 'realidade' da religião, em outras palavras, está na sua 'totalidade'.[65] Sua forma de *Gesamtkunstwerk*, por conseguinte, não era tanto uma obra de arte total tanto quanto era uma obra de arte a *respeito da totalidade*.[66] O 'real' *é* o 'todo', nesta concepção. Esta visão não realizável elevou uma visão que ninguém podia realmente ter. O historiador das Religiões fazia uma promessa mas não convidava diretamente ninguém a cumpri-la. O mestre moderno lutava mais por outra autonomia, talvez não da *Ars gratia artis*, mas sim do autoconteúdo da 'realidade religiosa', *Religião pela religião*. A antiga visão foi 'percebida' em alusões em brochuras. Em vez de ficar contemplando 'arte moderna', o consumo dessa História das Religiões requeria uma certa atitude estética para atingir o resultado de uma experiência de consumidor. A brochura, como o museu, tornava esta experiência acessível a todos que conseguissem pagar seu preço mínimo. É esta possibilidade de acesso que talvez mais exemplificasse a *coincidentia oppositorum* entre seu modernismo e seu tradicionalismo, entre o exotérico e o esotérico. Qualquer um que pudesse comprar o livro, por assim dizer, poderia dar uma olhada nos segredos antigos. No entanto, o único que realmente *viu* foi o mestre das formas, o criador da Obra. Para Eliade, o autor era ativo e a audiência passiva. Não é de espantar, talvez, que fossem patrocinados

por um dos maiores colecionadores de arte do século, Paul Mellon. O novo acesso universal da antiga 'doutrina secreta', graças à sua Fundação Bollingen, tinha, em resumo, analogia com o mercado mais amplo dos símbolos.67

Cabe aqui, para concluir, mudar as metáforas por outra forma de arte. Sinfonicamente, os participantes de Eranos insistiam que a grande musicalidade da religião em si era apreensível somente através dos símbolos e, assim, o fenomenologista de Eranos podia conduzir todos os símbolos em um placar conhecido por ele porque, como condutor, ele sentia a música da revelação como tal.

> Seu sentido, finalmente, é o de uma sinfonia cuja realização podia toda vez ser repetida em sonoridades cada vez mais plenas e mais profundas, ou seja, como um microcosmo que não se espera que o mundo consiga imitar mas cujo exemplo, pode-se esperar, se espalhe pelo mundo inteiro.68

Corbin insistiu mais explicitamente que a musicalidade do esotérico estava na sua essência:

> O indizível que o místico busca dizer é uma história que rompe aquilo que chamamos de história e que devemos, na verdade, chamar de *meta-história*, porque acontece na origem das origens, anterior a todos os eventos registrados ou registráveis em nossas crônicas. O épico místico é o do exílio, que, tendo chegado a um mundo estranho, está na estrada da chegada ao próprio lar. O que esse épico tenta dizer é o sonho com a pré-história, a pré-história da alma, de sua existência anterior a este mundo, sonhos que parecem a nós uma fronteira eternamente proibida. Eis por que, em um épico como o *Mathnawi* podemos parcamente falar de uma sucessão de episódios, pois todos eles são emblemáticos, simbólicos. Todo discurso dialético é fechado. A consciência global daquele passado e do futuro ao qual a mesma nos convida a ir, além do limite da cronologia, só pode se ligar *musicalmente* com seu caráter absoluto.69

Tal poética da revelação concebida operacionalmente resultou espantosa.70 Entretanto, o que fica depois da 'récita', do 'espetáculo', deve ser nossa crítica, que é o que devemos fazer. Entretanto, até em nossa crítica, ainda podemos apresentar esta poética, mesmo que seja apenas de uma maneira diferente.

1 Traçar a origem deste conceito vai além do meu escopo. Um trabalho de importância fundamental com este enfoque é o de Andreas B. Kilcher, *Die Sprachtheorie der Kabbala als Ästhetisches Paradigma: Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Fruhen Neuzeit* (Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 1998).

2 Ver o capítulo 7, 'Um farfalhar na floresta', neste livro.

3 Este conceito de Benjamin ganhou considerável atualidade. Para uma revisão equilibrada da literatura sobre este tema, ver Martin Jay, 'A Ideologia Estética como tal: ou, o que significa dar uma estética à Política?', em *Campos de Força: entre a história intelectual e a crítica cultural*, (Nova York: Routledge, 1993), 71–84. Para uma análise mais geral da estetização na esfera política, ver Josef Chytry, *O Estado estético: uma missão para o pensamento alemão moderno*, (Berkeley: Editora da Universidade da Califórnia, 1989).

4 Walter Benjamin dedicou um importante ensaio ao Surrealismo. Ver 'Surrealismo', em *Reflexões: Ensaios, aforismos, textos autobiográficos*, de Walter Benjamin, tradução de Edmund Jephcott (Nova York:

Schocken, 1986), 177–193. Para o conhecimento do impacto do Surrealismo sobre Benjamin, ver Margaret Cohen, *Iluminação profana: Walter Benjamin e a Paris da Revolução surrealista*, (Berkeley: *Editora da Universidade da Califórnia*, 1993).

5 Ver as cartas de Evola para Tzara, *Lettere di Julius Evola a Tristan Tzara* (1919–1923) (Roma: Fundação Julius Evola, 1991).

6 Para saber sobre o jantar de Eliade com Fondane, ver *JIII*, 200– 201.

7 *A correspondência de Walter Benjamin e Gershom Scholem*, 107, 112, 117–118, 160, 163, 183, 243, 246. Ver também Eliade, *AII*, 106.

8 Emil Cioran, *Anátemas e admirações* (Nova York: Arcade, 1991), 218–223.

9 Ver o capítulo 3, 'Tautogórico sublime', neste livro.

10 Thomas Sparr, 'Gershom Scholem und die moderne Literature', na *Revista Alemã* 72 (1997): 42–56; e Eliade, obviamente, autor de ficção muito publicado, amigo íntimo de Eugene Ionescu e de Constantin Brancusi, *SSA*. Ver também um exemplo do criticismo literário de Eliade durante sua carreira, 'Sur le roman', em *Cahiers roumains d'études littéraires* 4 (1979): 4–29. Outros exemplos incluem a correspondência de Scholem (agora publicada) com os críticos literários Werner Kraft e Peter Szondi, para não falar da correspondência com seu amigo íntimo Benjamin e seu primo, o erudito da poesia Heri Pflaum. Ver a apreciação de Scholem sobre Pflaum, 'Hiram Péri (Pflaum)', em *Romanica et Occidentalia* (Jerusalém: Editora Magnes, 1963), 7–11. A grande influência de Corbin pode ser medida por sua adaptação das obras de James Hillman, escritor de grande sucesso, cuja 'psicologia arquetípica' pós-junguiana está tratada sob um 'ponto de vista poético', à maneira de Corbin.

11 'Scholem e o modernismo', de Robert Alter, em *Poesia atual* 15 (1994): 429–442; a versão em alemão em *Gershom Scholem Zwischen den Disziplinen*, edição de G. Smith e P. Schäfer (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), 157–176. Ver Robert Alter mais completo em *Anjos necessários: tradição e modernidade em Kafka, Benjamin e Scholem* (Cambridge: *Editora da Universidade de Harvard*, 1991).

12 *OPJM*, 76–77.

13 Para outros materiais sobre a contracultura asconiana pré-Eranos, ver Green, *Montanha da Verdade*.

14 Achei esta referência em Richard Noll, *O Cristo ariano: a vida secreta de Carl Jung* (Nova York: Random House, 1997), 75. Esta novela, *Das grosse Wagnis*, também é discutida em Green, *Montanha da Verdade*, 150–151.

15 Green, *Montanha da Verdade*, 25, 39, 40–43, 47, 48, 50.

16 Corti, *Vinte anos de Eranos*, 290.

17 Agradeço a Horst Junginger de Tubingen por ter conseguido estas cartas para mim.

18 C. G. Jung, *A Psicologia da Ioga da Kundalini: notas do seminário apresentado em 1932 por C. g. Jung* (Londres: Routledge, 1996).

19 Richard Noll, *O culto a Jung: origens de um movimento carismático* (Princeton, Nova Jersey: Editora da Universidade de Princeton, 1994).

20 Jolande Jacobi, 'Eranos – vom Zuhörer aus Gesehen', em *Du* (abril de 1955) (número especial dedicado a Eranos, editado por Walter Robert Corti): 51–57, em 52. Uma geração mais tarde George Steiner proporcionou um retrato colorido do cenário de Ascona.

Foi, portanto, de se esperar que o afamado círculo de Eranos, que girava com místico fervor em torno de Jung em Ascona, fizesse sentir seu cheiro. Logo Eliade passou a fazer parte do grupo. Nada é mais engraçado do que a narração nos jornais de Eliade, especialmente no volume dois (1957–69), dos encontros anuais no opulento estabelecimento e da aura elegante do mosteiro alpino. Como muitos outros, entre eles o muito famoso Gershom Scholem, Eliade foi encantado, fascinado e, algumas vezes, enganado pela alquimia de Eranos (onde, dado o papel soberano de Jung, a alquimia podia ser tomada quase que literalmente). Eliade observa que as solenes palestras são realizadas principalmente para senhoras de uma certa idade, de muitas posses e, de preferência, de posição social. Ele é levado até Jung, meio desconfiado; observa, de soslaio, a corrente de misticismo conservador, até de política do *Fuhrer*, que o movimento de Eranos cultivou nos anos trinta e que persistiu no ambiente dos anos cinquenta. No entanto, havia ali uma

celebração prestigiada dos diversos elementos cruciais para os complexos compromissos de Eliade: animismo, xamanismo, alegoria, simbolismo astrológico–alquímico, iconografia grega e oriental, cratofania, orfismo, tantra, Eleusis, investigação dos arquétipos, geomancia, Cabala, elementos necessariamente no limite do oculto e da auto-ilusão, ainda que seminal para sonhos, para o tecer ritual da cultura e da sociedade, para o mistério da figuração nas artes. Onde, a não ser em Ascona, poder-se-ia encontrar este conjunto perigoso, compulsivo, dado pelo benefício da erudição exata, frequentemente da mais alta espécie, e um certo tipo de gravidade brincalhona, misto de Platão e Nietzsche? (*Suplemento literário do Times*, número 4565, 28 de setembro – 4 de outubro de 1990).

21 Gilbert Durand, 'Le Génie du Lieu et les Heures Propices', em Eranos–Jahrbuch 51 (1982): 243–277; Rudolf Ritsema, 'As origens e o trabalho de Eranos: reflexões durante a 55ª conferência', em *Eranos–Jahrbuch* 56 (1987): vii–ixx, em ix.

22 Hans Heinz Holz, 'Eranos – eine moderne Pseudo – Gnosis', em *Religionstheorie und Politische Theologie*, edição J. Taubes (Munique: Verlag Ferdinand Schöningh, 1984), 249 – 263. Holz fala de um vôo pelo mundo (*Weltflucht*).

23 Por exemplo, Eliade escreveu uma versão de *Ifigênia*. Foi escrita em 1939 e publicada como *Iphigenia* (Valle Hermoso, Argentina: Cartea Pribegia, 1951). Não consegui obter esta publicação.

24 Cynthia Ozick, 'O quarto pardal: a busca magistral de Gershom Scholem', em *Arte e Ardor* (Nova York: E. P. Dutton, 1983), 178. Em outra entrevista, Scholem falou de 'todos os jogos filológicos e disfarces nos quais sou muito bom'. *JJC*, 46.

25 *SEI*, 43, com ênfase.

26 Corbin, 'O dramático elemento comum às cosmogonias gnósticas das religiões do livro', *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* 5 (1978): 141–173. Uso a tradução para o inglês em 'Estudos de religião comparada' 14 (1980): 191 – 221.

27 *Avicenna*, 4, 21, ênfase no original.

28 *Xamanismo*, 511, ênfase no original.

29 *TO*, 186.

30 Idem, 187.

31 *PCR*, 71, ênfase no original.

32 Idem.

33 *Xamanismo*, 419.

34 Calinescu resume a teoria de Eliade sobre o espetáculo, 'as virtudes soterológicas do teatro e da representação. A atuação, a representação, o desempenho, são atividades que podem fazer uma mediação entre o mundo ordinário e o mundo mítico; espiritualmente falando, são técnicas eficazes de liberação do tirânica falta de sentido do profano'. Matei Calinescu, 'O fantástico e sua interpretação em Mircea Eliade', *Juventude sem juventude e outras novelas*, tradução de Mac Linscott Ricketts (Columbus: Universidade do Estado de Ohio, 1988), xxxiii.

35 *IS*, 118, ênfase no original.

36 Idem, 121.

37 *MDM*, 132, ênfase no original.

38 *OL*, 103–104.

39 Idem, 103. O colega de Eliade Julius Evola tinha uma noção semelhante dos 'mestres invisíveis'. Estes 'personagens enigmáticos se originam de um conceito teatral dramático do mago ou iniciado: como se o adepto estivesse preocupado, acima de tudo, com a exibição ou manifestação em formas que deixassem as pessoas atônitas, espantadas ou aterrorizadas – tudo dentro do poder do céu e da terra – de modo que todos os olhos convergissem para ele'. Evola, *A Tradição Hermética*, 214.

40 *MDM*, 134 – 135, ênfase no original.

41 *TO*, 91.

42 *PCR*, 72.

43 As reflexões de Eliade durante o período da guerra sobre o verdadeiro regente do mundo, o Monarca Universal, (*SSA*, 146) podem ser comparadas com o conceito do 'Regente Universal' de Julius Evola. Ver Evola, *O mistério do Graal*, 38–42.

44 Eliade, Juventude, 198–207.

45 Idem, 198, 274, ênfase no original.

46 Idem, 205–206. Tanase, pode-se notar, parece baseada em Julius Evola.

47 O Varuna de Eliade está conectado etmologicamente com o 'Ur' do período de 'idealismo mágico' de Evola, que, por sua vez, se origina do conceito de Guénon do 'Senhor do Mundo'.

48 Gombrich, 'Eliade sobre o budismo', 229.

49 Chytry, *O Estado estético*. Para História das Religiões como 'disciplina total', ver Eliade, Q, 8.

50 SSA, 153. Ver J. Schnapp, *O espetáculo do fascismo: 18BL e o teatro das massas para as massas* (Stanford, Califórnia: Editora da Universidade de Stanford, 1996) e suas referências (212–213, número 12) para o fascista *Thingspiele*, a aparente inspiração para a dramaturgia para as massas de Eliade durante o período da guerra.

51 *OL*, 121. Em outra parte do mesmo volume ele elaborou este ponto. 'Em todos os eventos, o xamã é um ator, até então certo de que suas práticas são teatrais em sua natureza.' (104)

52 *J II*, 15.

53 *Q* 54–71.

54 O sexo tântrico foi, ao mesmo tempo, o ritual essencial e o mito essencial da tão falada *coincidentia oppositorum*, a reintegração dos opostos, que Eliade retratava como o supremo mistério cósmico. O pagamento pessoal, por assim dizer, era nada menos do que uma vida sexual ressantificada. Eliade achava que estes eram objetivos universalmente desejáveis – mesmo se, para consegui-los, devessem ser precedidos por um *renascimento violento*, um julgamento, um ordálio, uma iniciação, desmembramento simbólico do corpo, metamorfose em um animal feroz, frenesi, renovação das vísceras, *etc*. Ver RIS, 130. Em outra parte, mais diretamente, Eliade afirma que 'comer carne crua é extremamente criativo'. *J II*, 92–93.

55 'A existência *no* tempo é ontologicamente uma não - existência, uma irrealidade.' De sua palestra de 1952 em Eranos, 'Simbolismos indianos do tempo e da eternidade'. *IS*, 67, ênfase no original.

56 *TSS*, 8–9, ênfase no original.

57 Ver a discussão de Eliade em *Zalmoxis*. Para tais temas no mito legionário, ver as fontes no texto de Wasserstrom, 'Eliade e Evola'.

58 Dois poemas em língua alemã de Scholem, um dos anos trinta e outro de 1943, estão reproduzidos na tradução em hebraico de *Gershom Scholem* (1897–1982): *Exibição Comemorativa no Quinto Aniversário de sua Morte e a Instalação de sua Biblioteca em JNUL, março de 1987* (Jerusalém: Biblioteca judaica nacional e universitária, 1988), 40–41 (seção hebraica). Para uma importante discussão do poema de Scholem para Hans Jonas, ver Schäfer, 'Die Philologie'.

59 'Para dar suporte a seu diagnóstico, Buber até recorre a um pecado da minha juventude, cometido quase quarenta anos atrás, que consiste em ter feito um poema.' 'Religião e Psicologia: uma réplica a Martin Buber', *Primavera 1973*, 196–203, em 197. Realmente, o poema foi escrito quando Jung tinha trinta e um anos de idade. Para um contexto destes versos ver Noll, *O Cristo ariano*, 160–162.

60 *Cahier de l' Herne Henry Corbin*, 264–265.

61 Georges Dumézil, *L' Histoire des Croyances de Mircea Eliade*, *Le Monde* 9791 (17 de julho de 1976), 1, 17. Diane Apostolos-Cappodona afirmou que 'Mircea Eliade é um poeta no mais completo sentido heideggeriano do mundo', *SSA*, xii. Embora Eliade pudesse ter gostado desta caracterização, a mesma é, apesar disso, irônica, dado que ele, na verdade, nunca publicou nenhum poema.

62 Seu impacto sobre os poetas foi substancial. Suas próprias pessoas, na verdade, foram empregadas

por importantes poetas em cantos distantes do mundo. Por exemplo, o eminente poeta polonês Zbigniew Herbert começa seu poema o Senhor Penso em Mágica' da seguinte maneira:

Mircea Eliade está certo:
Somos, apesar de tudo,
Uma sociedade avançada.
Mágica e gnose
florescem como nunca se viu antes.

Senhor Penso: Poemas, tradução de John Carpenter e Bogdana Carpenter (Hopewell, Nova Jersey: Editora Ecco, 1993): 34.

Agradeço a Ryan Offutt por esta referência.

O grande escritor argentino Jorge Luis Borges rimou 'Scholem' com 'Golem' em um poema de sua velhice, na seguinte quadra:

O cabalista que oficiou como divindade
Chamava sua criatura artificial 'Golem';
Estas verdades são relacionadas por Scholem
Em uma conhecida passagem de seu volume.

'O Golem', em *Borges: um leitor*, edição de Emir Rodriguez Monegal e Alastair Reid (Nova York: E. P. Dutton, 1981), 275.

Para avaliação de Scholem em relação a Borges, ver *FBJ*, 133. Eliade encontrou Borges em 30 de janeiro de1968. Ver *J II*, 305.

Corbin teve um grande impacto sobre o poeta Charles Olson, da Escola Black Mountain. A angeologia de Corbin foi diretamente registrada nas seguintes linhas da obra prima de Olson, *Maximus*:

O paraíso é uma pessoa. Venha para este mundo.
A alma é um magnífico anjo.

Charles Olson, *Os poemas de Maximus*, edição de George F. Butterick (Berkeley: Universidade da Califórnia, 1983), 240.

Sobre esta obra e a influência de Corbin sobre Olson, ver Tom Clark, *Charles Olson: alegoria da vida de um poeta* (Nova York: W. W. Norton, 1991), 282–283.

63 Scholem cita Habermas como 'um leitor de mente aberta' de Walter Benjamin. Ver *JJC*, 231.

64 Scholem, 'Der Nihilismus als religiöses Phänomen', *Eranos-Jahrbuch* 43 (1974).

65 Scholem falou até este ponto em seu texto 'Carta singela a respeito de minhas verdadeiras intenções ao estudar a Cabala' (1937): 'Através da singular perspectiva de criticismo filológico, chegou até o homem contemporâneo pela primeira vez, da maneira mais clara possível, aquela totalidade mística da Verdade cuja existência desaparece por causa de se ter confiado na mesma durante um determinado tempo histórico.' *OPJM*, 5. Ele repetiu este ponto em termos bastante diferentes em seu 'Dez aforismos não históricos sobre a Cabala.' O aforismo nove começa com a sentença 'Ganzheiten sind nur okkult tradierbar', que pode ser traduzida por: 'As totalidades só podem ser transmitidas de uma maneira oculta.' Para ter o original ver Scholem, *Judaica 3: Studien zur judischen Mystik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 264–272, em 270. Para uma discussão desta passagem ver David Biale, 'Os dez aforismos não históricos de Gershom Scholem sobre Cabala: texto e comentários', *Judaísmo moderno 5* (1985): 67–95, em 86–87. As afirmações mais extensas de Eliade para 'totalidade' são encontradas no ensaio que dá título a *TO*, 78–125, onde ele argumenta que a coincidentia oppositorum é 'o mistério da totalidade'. Para mais, ver o capítulo 4 sobre *coincidentia oppositorum* neste livro.

66 A irreproduzível obra-prima, monografia de mestrado, significou que um ensaio na História das Religiões era frequentemente super-determinado, como um bom poema – ou como um sonho comum. A concepção sistemática da monografia, o conjunto, sempre ultrapassou seus detalhes. Neste sentido, o moto mais famoso de Scholem – Deus está emboscado nos detalhes – pode ser sua tela mais vasta. Nestas monumentais construções a floresta do todo não é composta de árvores, mas de pequenos conjuntos. 'Deus se oculta nos detalhes', para estar bem certo, implica um purismo de filologista, o credo de um supremo particularizador. Entretanto, Scholem era também o mais consistente e mais interessado em fazer passar o

processo mundial através do buraco da agulha do detalhe, o que ele chamava ‘a menor ilusão do desenvolvimento’.

67 Scholem notoriamente definiu a Cabala como ‘a doutrina secreta’ em *MTJM*, 21.

68 Corbin, ‘A época de Eranos’, XX, com ênfase. Corbin era quase surdo, mas também era um profundo amante da música, especialmente como tocador de órgão, amador. Para outro exemplo de seu uso de metáforas musicais para percepção espiritual, ver seu prólogo de *SBCE*, em que ele se refere a ‘algo na natureza da percepção harmônica’, XXVIII. Ele retorna a este ponto no texto. 51, 54, 57 e 71.

69 Corbin, ‘Sobre o significado da música no misticismo persa’, em *Temenos* 13 (1992): 49–52, em 50–51. Ver também ‘O senso musical do misticismo persa’, *VM*, 231–236, para uma tradução diferente.

70 Corbin concluiu seu ensaio mais musical (apresentado em Eranos em 1953 e que se constituiu no texto narrativo de *SBCE*) com acordes enlevados invocando Richard Strauss e Gustav Mahler (*SBCE*, 105). Em outro ponto, Corbin afirmou que uma pessoa ‘não pode portanto falar do Templo do Graal sem abrir a própria visão interior e ouvir os dramas musicais de Richard Wagner’. *TC*, 368. Scholem usou a metáfora sinfônica para evocar a ‘cadeia da tradição’. ‘O músico que planeja uma sinfonia não a compôs; ainda assim, ele participa em uma medida importante de sua produção.’ *MIJ*, 297.

Capítulo 7

UM FARFALHAR NA FLORESTA: A VOLTA AO MITO NO PENSAMENTO JUDAICO EM WEIMAR

"O futuro tornar-se-à a a realidade da História"
– Hermann Cohen

Os discípulos mais influentes e brilhantes de Hermann Cohen (1842–1918), o filósofo judeu neokantiano de Marburg, rejeitaram firmemente um de seus pontos de vista fundamentais sobre o judaísmo. Contrariando sua caracterização do judaísmo como a religião definitivamente oposta ao mito – o judaísmo sendo virtualmente idêntico à racionalidade da Iluminação desmitologizada –, estes pensadores pós-cohenianos voltaram-se para uma perspectiva do mito como uma força criativa e viva. Pelo menos três alunos de Cohen, Franz Rosenzweig, Ernst Bloch e Ernst Cassirer, escreveram textos revolucionários que, de maneira inovadora, reativaram as relações entre o mito, a História das Religiões e o judaísmo. A estas figuras se juntou uma grande corte em uma volta entusiástica e influente ao mito, como um ramo da inteligência judaico-alemã mais jovem, que incluía Gershom Scholem, Martin Buber, Alexander Altmann, Aby Warburg, Hans Jonas e outros.

Neste capítulo tratarei da volta pós-coheniana ao mito. Começarei pelo ano de 1923 e comentarei seu significado. Em seguida, considerarei o impacto profundo e seriamente subestimado da antiga filosofia de Schelling, sobre os três discípulos de Cohen (Rosenzweig, Bloch e Cassirer), que foram explicitamente influenciados por esse filósofo em seu novo enfoque do mito. Depois, explorarei a teoria do *daimon* ('o farfalhar na floresta'). Finalmente, levarei em consideração alguns resultados para a História das Religiões, especialmente para a rejeição de Scholem na época do ponto de vista coheniano a respeito do judaísmo como antimito. Em cada caso sugerirei que a volta ao mito impeliu a uma volta à História no pensamento judaico de Weimar.

> O mundo está entrando em colapso
> Por trás de uma fina parede.
> As barras das janelas são de cor vermelho-sangue
> Enquanto caem as sombras da noite.
>
> *– F. Sramek, 'Primavera de 1923'*

'Estamos convencidos de que hoje um *kairos*, um momento épico na história, está visível', proclamou Paul Tillich em 1922.[1] A primeira linha do livro de

Albert Schweitzer *Decadência e Restauração da Civilização*, publicado em 1923, era a seguinte: ‘Estamos vivendo hoje sob o signo do colapso da civilização’.[2] O poema checo do momento, de Sramek, intitulado ‘Primavera de 1923’, começava com: ‘O mundo está entrando em colapso e ruindo/Por trás de uma fina parede’. No mesmo ano, T. S. Eliot, na Inglaterra, escrevia uma revisão de James Joyce intitulada ‘Ulysses, ordem e mito.’ Muito preocupado com ‘o panorama de futilidade e anarquia em que se tornou a história contemporânea’, Eliot concluía com um apelo: ‘Ao invés do método narrativo, podemos agora usar o método mítico. Eu creio firmemente que é um passo em direção a tornar o mundo moderno viável para a arte’.[3] Se Virginia Woolf estiver correta por ter dito que a natureza humana mudou mais ou menos em dezembro de 1910, então poderemos nos permitir sugerir que a natureza humana – pelo menos sob a forma européia de alta cultura – celebrou seu *bat mitzvah* em 1923.

Esta nova época era caracterizada pela *aceleração*. Na Alemanha houve indicações de que o velho modo de vida estava morrendo rapidamente: por volta de julho de 1923, $l (um dólar) valia 353,412 marcos, mas, por volta de dezembro de 1923, $l representava 4,2 trilhões de marcos.[4] O próprio tempo parecia mudar rapidamente de direção, se é que não estava voltando completamente para trás; não se conseguia ir para a frente; a história tinha se rompido. Exatamente nesse período aconteceu um debate relacionado ao próprio caráter da temporalidade. Em 6 de abril de 1922, Henri Bergson encontrou-se com Albert Einstein em Paris e, em discussão com o mesmo, ‘tentou defender a causa da multiplicidade de tempos coexistindo’. A resposta de Einstein foi absoluta: ele rejeitou categoricamente o ‘tempo dos filósofos’.[5] Outras novas teorias do tempo, tais como a ‘não simultaneidade das simultaneidades’, eventualmente influente, de Ernst Bloch, floresceram entre filósofos políticos radicais.[6] Gustav Landauer (1870–1919), um socialista não filiado, pacifista, anarquista e homem das letras, foi afortunado ao ter seu trabalho *Die Revolution* publicado postumamente por Martin Buber, em 1923.[7] Nesta obra Landauer identificou ‘uma diferenciação qualitativa do tempo’.[8] Junto com Landauer, o historiador de arte Wilhelm Pinder (nascido em 1878), que estava desenvolvendo uma teoria da ‘não contemporaneidade dos contemporâneos’, influenciou a sociologia das gerações de Karl Mannheim.[9] Mannheim, naquela época, articulou plenamente (segundo as palavras de Michael Löwy) uma ‘nova percepção da temporalidade que era variante do evolucionismo e da filosofia do progresso’.[10]

É segundo este senso do ‘novo tempo’ que irrompeu em 1923, que a volta ao mito deve ser primeiramente posicionada. Este rompimento filosófico afetou outras áreas da cultura, começando pelas artes. Assim, o literato judeu Rudolf

Kayser tornou-se o editor da revista *Die Neue Rundschau* em 1923, que pretendia formar opiniões e criar novos caminhos – quando também publicou um trabalho sobre anarquismo metafísico, *Die Zeit ohne Mythos*.[11] Entre os judeus em Frankfurt em 1923 estava o jovem Elias Canetti, um futuro ganhador do Prêmio Nobel de literatura, que lá se lançou ao estudo de Gilgamesh. Como mais tarde ele lembrou: 'Desta maneira, experimentei o efeito de um mito'.[12] Só em Frankfurt, os institutos judaicos, tais como os Freies Judisches Lehrhaus, o Institut fur Sozialforschung e o Instituto de Aby Warburg, bem como instituições não-judaicas, tais como o Forschungsinstitut fur Kulturmorphologie de Leo Frobenius, estavam incendiando as trilhas de volta às dimensões míticas da história.[13] Aby Warburg, em 1923, fez uma palestra sobre os rituais da serpente de Pueblo, que ele tinha presenciado alguns anos antes. Exaltando a serpente, ele concluiu que 'mitos e símbolos, ao tentarem estabelecer laços espirituais entre o homem e o mundo exterior, criam espaço para devoção e escopo para a razão que são destruídos pelo contato elétrico instantâneo – a não ser que uma humanidade disciplinada reintroduza o impedimento da consciência'.[14] O sucessor de Warburg foi acurado na avaliação de que 'Warburg acreditava no poder da razão; ele era um *Aufklärer* precisamente porque conhecia muito bem a herança da antiguidade demoníaca'.[15] Foi na biblioteca de Warburg, não por acaso, que Cassirer foi inspirado a lançar sua obra monumental *A Filosofia das formas simbólicas*. A volta ao mito foi um retorno à história.

As formas simbólicas, segundo o pensamento de Cassirer ou de Warburg, não eram limitadas à história da arte, ou à história do mito, mas guardavam a chave da própria história. Realmente, uma mudança da conceituação da filosofia da história emergiu deste fermento da temporalidade. Um resultado particularmente forte desta nova reflexão histórica foi a imagem largamente usada da *história voltando para trás*. Por exemplo, George Lichtheim, distinguido historiador do marxismo e tradutor da obra de Scholem *Principais tendências do misticismo judaico*, observou que, em seu clássico do marxismo ocidental, datado de 1923, *História e consciência de classe*, (o George Lukács de 1923) estava, na verdade, voltando de Marx para Hegel.[16] O antigo estudante de Heidegger, Karl Löwith, escreveu seu tratamento clássico da filosofia da história, *Significado na História*, voltando na cronologia, começando a partir de Jakob Burckhardt e terminando com a Bíblia hebraica.[17] Pode-se dizer, na verdade, que a epígrafe da época era o que Walter Benjamin esclareceu a respeito de suas ruminações sobre *Jetztzeit*, e que ele atribuía a Karl Kraus: 'A origem é o objetivo'.[18] Cassirer, com quase a mesma força epigramática, citaria Friedrich Schlegel em relação a que a história abrange *einen ruckwarts gekehrten Propheten*, um profeta retrospectivo. Há também uma profecia do passado, uma revelação de sua vida oculta'.[19] Esta

mesma passagem foi também comentada por Walter Benjamin.[20] E, assim como Cassirer citaria Schlegel, Bloch citou Hamann: ‘O campo da história sempre me pareceu cheio de ossos, muito secos. Ninguém, exceto um profeta, poderia tentar adivinhações sobre estes ossos pois tendões e carne cresceriam neles e a pele os cobriria.’[21]

A história voltou para trás mais ou menos em 1923, de volta ao mito. A volta ao mito no pensamento judaico em Weimar é explicável, à primeira vista, contra a ‘não simultaneidade das simultaneidades’ de 1923. Quatro estudantes e jovens associados de Cohen, Franz Rosenzweig, Ernst Bloch, Ortega y Gasset e Ernst Cassirer, publicaram obras importantemente inovadoras naquele *annus mirabilis*, nas quais a volta ao mito era discernida.[22] Entretanto, diferentemente da infatuação do mito protonazista, seus estudos sobre o mito não eram regressivos. Pelo mais agudo dos contrastes em relação ao primitivismo fascista, a volta judaica ao mito foi feita de vôos históricos fora do tempo, caminhos que se aprofundavam na história, voltas ao significado histórico: *o mito como história renascida*. Em 1923, Gerhard Scholem ficou na Alemanha só até o dia do Yom Kippur, depois do que ele imediatamente fez *aliyah* e mudou seu nome para Gershom.

DE COHEN A SCHELLING

Hermann Cohen, o maior judeu kantiano de seu tempo, catalisou uma heróica era de remitologização, marcada por sua reversão de Kant a Schelling.[23] No breve ínterim entre a morte de Hermann Cohen no final da Primeira Guerra Mundial e o momentoso ano de 1923, os jovens pensadores alemães voltaram ao mito, especialmente através do estudo da ‘filosofia da mitologia’ de Schelling.[24] O ponto de vista convencional de Cohen a respeito do judaísmo como um inimigo do mito não era o único ponto de vista que estava sendo defendido então.[25] A nova ciência da Sociologia, especialmente a do neokantiano sociólogo da religião, Max Weber (1864–1920), estava de acordo com o pensamento judaico de que a desmitologização estava demonstrada na própria Bíblia. Weber lutou por demonstrar que o racionalismo do judaísmo bíblico era embasado nas estruturas sociais antigas de Israel. Esta racionalização latente então foi conscientemente manifestada pelos rabinos da Antiguidade, e finalmente institucionalizada pelos principais filósofos judaicos da Idade Média. A sociologia da religião de Weber aceitou largamente este auto-entendimento judaico da importância histórico-mundial do ‘monoteísmo ético’.[26]

Significativamente também assim fez o ‘admirado colega’ de Cohen, Julius

Wellhausen, cabeça do novo Criticismo Bíblico.[27] No pensamento judaico estabelecido, segundo o ponto de vista do criticismo bíblico e o novo entendimento sociológico, o judaísmo resistiu ao mito que vinha de fora e portanto merecia ser visto como o pioneiro histórico no desencantamento do mundo.[28]

Contra o cenário deste consenso emergente, a súbita popularidade da ‘reorientação do pensamento social europeu’ entre os jovens intelectuais judeus resiste a tudo o mais rigidamente.[29] Tão grande foi a atração dos judeus pelo novo pensamento social que, por volta de 1924, Friedrich Gundolf podia sugerir que a sociologia alemã era ‘uma seita judaica’.[30] Entretanto, este vôo para a teoria social, mais dramaticamente impelido pela derrota na Primeira Guerra Mundial, interrompeu uma fantasia. O sonho judaico de uma assimilação suave ao germanismo, tornando-se totalmente alemães, foi interrompido repentinamente. Os judeus não mais puderam clamar sentenciosamente, como fez Cohen durante a guerra, que ‘quanto à nossa própria vida espiritual, já experimentamos uma associação religiosa íntima no acordo que existe *entre o messianismo judaico e o humanismo alemão’*.[31] Depois da Primeira Grande Guerra, os jovens judeus já não podiam mais sustentar sem problemas tal otimismo. O desmoronamento imediato pós-guerra do humanismo e do positivismo kantiano coincidiu, ironicamente, com os grandes conseguimentos humanísticos de Weber e de Cohen, a *Religionssoziologie* de Max Weber foi publicada postumamente em 1922; o *Judische Schriften* de Herman Cohen da mesma maneira, em 1924.[32] Ao mesmo tempo, o declínio precipitado de Kant recebeu até notícia oficial. Em 1924, o ministro da educação da República de Weimar, o estudioso do Islã Carl Heinrich Becker, observou que Kant tinha pouco apelo nos anos pós-guerra, tanto para os jovens quanto para os idosos.[33] O que atraía os idosos e os jovens era a teoria social, marxista, ou outra. Foi esta reflexão social que, de uma maneira até certo ponto paradoxal, provocou o ímpeto para um novo abraço do mito.[34]

Ernst Bloch, que tinha completado sua dissertação seguindo Hermann Cohen em 1909, é uma figura representativa da transição quase instantânea de Kant para Schelling.[35] Entre 1912 e 1914, Bloch ‘pendurou-se’, com Lukács e outros gênios, no salão de Max Weber em Heidelberg. Enquanto isso, à medida que a guerra na Europa estava se alastrando, o ilustre messianismo judaico de Cohen explodia como uma criança terrível filosófica. A senhora Marianne Weber viu-o em ação: ‘Surgiu um novo filósofo judeu, um jovem com um topete enorme de cabelos negros e uma autoconfiança igualmente excessiva, que obviamente se colocou como o arauto de um novo Messias e insiste que todos o reconheceriam como tal.’[36] Por volta de 1918, menos de uma década depois de terminar sua

tese com Cohen, Bloch publicou *Geist der Utopie*, em que ele defendia que o Mito (*Mythos*) revelava um 'transformar de Deus, uma exposição do Deus que então está vivendo e dormindo só no homem, um monólogo interno dentro da criatura, uma auto-revelação de Deus diante de si mesmo, em que, contudo, a transcendência de Deus é trazida à vida'.[37] Aqui estamos galáxias de distância do moralismo professoral de Cohen, para não falar do seu monoteísmo kantiano tão circunspecto. Agora as motivações principais da *Filosofia da Mitologia* de Schelling eram novamente anunciadas. A filosofia é identificada com a teogonia, a transformação da divindade que, por sua vez, é vista como o próprio processo do mundo: Deus se espalha dentro da história, e esta dentro de nós.[38] Não é por acaso que Habermas apelida Bloch de 'O Schelling marxista'.[39]

Bloch não foi o único jovem filósofo social judeu seguidor de Cohen que se virou para Schelling durante a Grande Guerra. O redescobridor do fragmento perdido de 'Uma Nova Mitologia' de Schelling foi Franz Rosenzweig, que em 1914 identificou o manuscrito de 'o mais antigo sistema/programa para o idealismo alemão' como sendo de autoria de Schelling.[40] No mesmo mês em que morreu Cohen (abril de 1918), Rosenzweig escreveu a sua mãe que 'antes de qualquer outra coisa' ele via Schelling como 'seu santo patrono'.[41] Na mesma carta, ele se via como 'predestinado' à descoberta do *Systemprogramm*.[42] Isto aconteceu poucos meses antes de ele ter começado a escrever *Estrela da redenção*, onde ele proclama que 'somente os judeus têm a unidade do mito que as nações perderam em virtude do influxo do cristianismo. O mito judaico, conduzindo-o a seu povo, o traz face a face com Deus, que é também o Deus de todas as nações'.[43] O texto 'Novo Pensamento', de Rosenzweig, bem como o 'Novo Ser', de Paul Tillich, basearam-se profundamente no original de Schelling 'Nova Mitologia'.[44]

Quase simultaneamente, entre 1916 e 1918, Gershom Scholem e Walter Benjamin engajaram-se em uma feroz discussão a respeito do mito. Benjamin, de acordo com Scholem, 'aceitava o mito em si como se fosse o mundo, o mito era tudo'.[45] Precisamente nesse período eles estudaram Hermann Cohen juntos, mas ficaram desapontados com o mesmo.[46] Preferiram os filósofos românticos alemães, incluindo aí Nietzsche. Nesse efervescente momento pós-coheniano que compartilhou com Benjamin, Scholem observou aguçadamente que 'suponho que foi naqueles dias que nós desenvolvemos nossas especiais influências recíprocas'.[47] Muito se pode dizer, é óbvio, a respeito da múltipla criatividade que ocorreu naquele instante. Benjamin, por exemplo, logo depois citou Ernst Bloch e Franz Rosenzweig em seu texto 'Fragmento teológico-político', de 1921–1922.[48]

A exposição mais completa e influente da volta a Schelling foi apresentada

por outro discípulo de Cohen, Ernst Cassirer, como bem se sabe.[49] O que é, até certo ponto menos conhecido, talvez é que, quase ao mesmo tempo, Heidegger chamou o texto *A respeito da liberdade humana*, de Schelling (1809), de 'uma das obras mais profundas escritas em alemão e, por conseguinte, da filosofia ocidental'.[50] Heidegger, em termos gerais, assemelhava-se a Rosenzweig ao subestimar as momentosas dimensões da mudança da civilização que estavam acontecendo (*Kehre*). E Rosenzweig, da mesma maneira que Heidegger, utilizou o termo *Ershutterung ruptura* para descrever o desabamento da totalidade filosófica.[51] O futuro autor nazista de *O ser e o tempo* sabia, de fato, que a volta ao mito no pensamento em Weimar podia ser articulada pelos filósofos judeus. Heidegger, por isso, aceitou 'o mérito da obra de Ernst Cassirer, visto que é a primeira tentativa desde Schelling de situar o mito como um problema sistemático dentro do alcance da filosofia'.[52] É interessante lembrar que Rosenzweig, já mortalmente doente, comentou a respeito desse acordo entre as posições de Heidegger e Cassirer no final de sua vida. Ele apontou dois pontos importantes. Primeiro, observou que 'o velho Cohen' realmente levou a um 'novo enfoque de pensamento'. Segundo, que este novo pensamento estava representado por Heidegger e não por Cassirer.[53]

Estes não foram os únicos acontecimentos simultâneos que aumentaram o interesse em Schelling e na volta ao mito. Os teóricos da religião, que também eram leitores receptivos de Schelling nesse período, incluíram Otto, Jaspers, Tillich e Barth. O reviver de Schelling, em resumo, atingiu filósofos e historiadores da religião, judeus e não-judeus igualmente.[54] A volta ao mito no pensamento judaico de Weimar, portanto, foi uma frente para a volta ao mito no pensamento europeu, ou, pelo menos, no pensamento alemão. A mudança para Schelling, portanto, significou uma volta à história, pós-kantiana, pós-marxista, pós-weberiana, mas ainda assim, dialética. Isto pode explicar sua promessa aos pensadores judeus (com exceção de Rosenzweig) a uma volta a uma história mais aprofundada, por um salto irônico para trás, da Razão Iluminada para as profundezas arcaicas disponíveis dentro de cada um para reflexão histórica.[55]

UM FARFALHAR NA FLORESTA": ERUPÇÃO DAIMÔNICA

> Um grande poeta deve ser um profundo metafísico. Pode não ter coerência lógica em seu cérebro nem em sua língua, mas deve ter os ouvidos do árabe selvagem que escuta os sons do silêncio no deserto, o olho do índio americano que rasteia as pegadas do inimigo sobre as folhas que se espalham pela floresta.
>
> – *Samuel Taylor Coleridge*

No despertar da Grande Guerra, a *Krisis* que passou por toda a Europa foi fazendo ruir a solidez do otimismo kantiano. Um resultado imediato foi o

revigoramento do pensamento sobre as origens humanas. A percepção do ‘colapso da civilização’ impeliu os estudantes de religião, com suas cortes, a ‘voltar ao começo’, ao ‘primórdio’. Lévy-Bruhl na França e Otto na Alemanha, muito lidos nesse período, analisaram Adão como um ator social, interpretando a mentalidade primordial ou aquele que primeiro se encontrou com o divino em termos da psicologia de um indivíduo percipiente.56 Em tais sugestões de um instante perfeitamente criativo, de uma formação inicial, eruptiva da linguagem religiosa, podem-se ouvir os ecos da filosofia alemã do século dezenove. Uma influência fundamental deste ponto de vista das origens, junto com Schelling, foi sem dúvida Nietzsche, que celebrou o ‘caráter eruptivo’ (*Ausbruchcharakter*) da liberação dionisíaca.57 Este também se tornou uma característica para os estudantes de religião do período entreguerras, como os incomparáveis Jung, Otto e van der Leeuw, que utilizaram uma certa noção de criação da forma primal como a base das suas teorias sobre a religião e que fizeram isto explicitamente sob a influência de Nietzsche.58

Para alguns dos novos pensadores, o Ser humano original foi um gênio da criação. A primeira fala, segundo essa teoria, paradigmamente foi *poética*. Desde o Iluminismo, desde Hobbes e Rousseau e desde os relatórios dos primeiros exploradores, da África e do Novo Mundo, o Primeiro Homem foi visto como um selvagem, ainda que nobre. Agora, o Primeiro Homem era também um poeta da linguagem divina, do momento original em que a fala se destacou pela primeira vez dos ruídos evanescentes na clareira primeva.59 Esta romântica ficção do indivíduo primal obviamente ecoou no indivíduo moderno, preeminentemente no gênio poético em busca de si mesmo. Schelling proporcionou um modelo romântico típico:

> Em todos nós existe um poder secreto e maravilhoso de nos libertarmos das mudanças do tempo, de nos retirarmos para nossos cantos secretos, longe das coisas exteriores, e assim descobrirmos o eterno em nós mesmos sob a forma da imutabilidade. *Esta apresentação de nós mesmos para nós mesmos é a experiência pessoal mais verdadeira, da qual depende tudo o que conhecemos a respeito do mundo supra-sensorial. Esta apresentação nos mostra pela primeira vez o que é a verdadeira existência, enquanto tudo o mais apenas parece ser*. Difere de qualquer outra apresentação do sentido em sua perfeita liberdade, enquanto todas as demais são presas, sobrecarregadas pelo peso do objeto.60

Por volta de 1920, outro discípulo de Hermann Cohen, Boris Pasternak, descreveu a inspiração poética da seguinte maneira:

> Nenhum livro real tem uma primeira página: como o farfalhar na floresta, só o Céu sabe onde começa, cresce e para onde vai, revirando moitas escondidas em seu caminho e, de repente, no momento mais sombrio, insuportável, cheio de pânico, se revela de todo no topo das árvores, tendo atingido seu objetivo.61

Poucos pensadores judeus nesse período foram tão longe quanto Pasternak,

preferindo não cruzar a linha de uma filosofia estetizada da história para uma poesia de mesmo nível. Bloch e Benjamin foram amigos do dadaísta Hugo Ball em Zurique – autor de *Flucht aus der Zeit* – mas não puderam seguir seu afastamento desde 1923 do dadaísmo para a 'concepção estética do mundo' (em cuja posição gravitava em torno de Carl Schmitt).[62] Para a maioria dos judeus pós-cohenianos, em outras palavras, o momento daimônico da inspiração era menos uma figura para percepção poética do que um emblema do significado do tempo, da medida do tempo, da momentosa primeira criação de algo historicamente novo.[63] Para Bloch, tais momentos foram o motor da própria história:

> O lugar flamejante da inspiração está no *encontro* de um gênio específico com a propensão de um tempo que proporcione o conteúdo específico que amadureça para sua expressão, forma e execução. Não só as condições subjetivas, mas também as objetivas para a expressão de uma novidade devem portanto estar prontas, devem estar maduras para que esta nova criação possa romper a mera incubação e, de repente, ganhar percepção de si mesma.[64]

Rosenzweig, por sua vez, falava de 'um novo pensamento' que 'sabe que não pode ser conhecido independentemente do tempo; deve-se esperar a época certa; ninguém pode saltar um único momento (*Augenblick*)'.[65] Paul Tillich, que publicou duas teses sobre Schelling, delineou o 'momento aprazado', *Kairos*. Temas similares são abordados por Ernst Bloch e por Walter Benjamin, que usavam ambos a imagem de *Jetztzeit*, do *o tempo é já*.[66] Scholem afirmava que o simbolismo místico é percebido intuitivamente em um *agora* místico.[67] Nem Cassirer pôde escapar de seu senso (seguindo Schelling) de que os eventos do espírito se desenrolavam no 'momento certo' e devem ser entendidos, portanto, como expressões desse tempo. Ele seguiu Usener ao observar uma transição crítica do *Augensblickgötter*, as 'divindades do momento' para as potências daimônicas e daí para os deuses primordiais:[68]

> A divisão entre o reino do 'sagrado' e o do 'profano' é o pré-requisito para qualquer divindade *definida*. O 'self' se sente mergulhado, como se estivesse em uma atmosfera mítico-religiosa, que sempre se desenvolve e em que agora vive e se move; basta uma centelha, um toque, para criar o deus ou o daimon que sai desta atmosfera carregada. Os contornos de tais seres daimônicos podem ser muito vagos, mas, ainda assim, indicam o primeiro passo em uma nova direção.[69]

Comparando com Rosenzweig: 'Desta maneira, o 'self' nasce no homem em um dia definido. Que dia é este? É o dia em que a personalidade, o indivíduo, morre por entrar no gênero. Este exato momento deixa o 'self' nascer. O 'self' é um *daimon*.[70]

Partindo de tal início rígido, então, ousados acontecimentos da história mundial podem ser derivados intuitivamente. Para Cassirer e Rosenzweig, este momento original não só permite o surgimento da história, mas deixa também que nasça o 'self'. Realmente, períodos históricos (eras do mundo) e metáforas

de gerações (épocas de vida) floresceram em metáforas orgânicas entre o interesse geral.[71] A Primeira Era, para Schelling, consistia em uma força 'demoníaca e heteronômica'.[72] Schelling falava do 'outro' que irrompe das profundezas escuras da natureza', da 'vontade das profundezas'.[73] Benjamin, enquanto jovem, 'distinguia entre duas idades históricas, a do espectro e a demoníaca, que precediam a revelação, e o conteúdo real do mito era a enorme revolução que polemizava contra o espectral e trazia sua época a um fim'.[74] A primeira idade da religião, de acordo com Scholem, era um mundo 'cheio de deuses' que os homens encontravam a cada passo'.[75] Cassirer, por sua vez, imaginava detalhadamente esta experiência religiosa primordial como se fosse um 'sussurro ou um farfalhar na floresta, uma sombra encobrindo o chão, uma luz brilhando na água: tudo isto é demoníaco, mas só muito gradualmente este pandemônio se divide em figuras separadas e claramente distinguíveis (ou formas, *Gestalten*)'.[76]

Os produtos de tais erupções que partem da falta de forma inicial eram entendidos como Formas (*Gestalten*). Em 1923, Tillich, por exemplo, falou do demoníaco como 'uma erupção do solo irracional de qualquer realização da forma'.[77] Três anos mais tarde, Tillich novamente afirmou, em seu famoso ensaio sobre o demoníaco, 'a tensão entre a criação-forma e a destruição-forma, onde se situa o demoníaco'.[78] Bloch, como se notou antes, falou igualmente da 'propensão de um período proporcionar o conteúdo específico amadurecido para a *formação*'. Formas foram as primeiras palavras, formas simbólicas: mais do que poesia, eram profecias, *fala divina*. Para Rosenzweig, 'a Revelação está sempre presente e, se ocorreu no passado, então foi naquele passado que começou a história da humanidade: é a revelação concedida a Adão'.[79] Esta teoria daimônica, portanto, constituiu-se em uma visão do Primeiro Ser Humano – mas não o primeiro homem bruto de Hobbes. Pelo contrário, esta era do Adão profeta.

Estas retrovisões confluentes no campo filosófico, psicológico, sociológico, estético e especialmente histórico transformaram a instantaneidade *daimônica* acelerada (*Plötzlichkeit*) em uma teoria de *erupção revelatória*.[80] É difícil não nos lembrarmos aqui da carta que Scholem escreveu em 1926 em honra do quadragésimo aniversário de Rosenzweig. Enviada de Jerusalém, começa com 'Este país é um vulcão! Ele é a morada da linguagem!' E continua: 'Aqueles que concentram a coragem daimônica (den damonischen Mut) para revitalizar uma linguagem andaram e ainda andam sobre este abismo'.[81] Eventualmente, tais imagens foram consolidadas em uma psicologia histórica plena, como Scholem veio a caracterizar em seu enfoque consistentemente daimônico. Entretanto, estes revisionistas do mito também compreenderam que, com a forma-criação,

dialeticamente surgiu a forma-destruição. Realmente, a erupção primal das forças daimônicas logo evocou uma expressão mais sombria nos extraordinários seminários sobre Nietzsche nos anos trinta feitos por Heidegger, nos igualmente extraordinários seminários sobre Nietzsche feitos por Jung também nos anos trinta, e na noção antropológica do *Ergriffenheit*, medida ôntica primal, defendida na escola de Leo Frobenius, também sediada em Frankfurt. *Ergriffenheit*, medida ôntica primal, foi um termo essencialmente usado tanto por Heidegger quanto por Jung no final dos anos vinte e no início dos anos trinta. Eles aplicaram esta imagem de 'ser controlado', de 'ser medido', tanto às estruturas da experiência original e à ação de um *Ergriefer*, um lider que avalia. O famoso ensaio 'Wotan' de Jung, datado de 1936, evocava o *Ergriffenheit* alemão contemporâneo com uma imagem familiar – 'um farfalhar na floresta primeva do Inconsciente'.[82] *Ergriffenheit* tornou-se um teorema básico do círculo de historiadores da religião de Eranos, de Jung.[83]

Incompreensivelmente, os teóricos da Escola de Frankfurt resistiram cada vez mais a esta 'nova mitologia'. Pelo seu ponto de vista dissidente, a cena primal *daimônica* da *Urreligion* era perigosamente regressiva.[84] Eventualmente, Adorno e Horkheimer falaram de *Mana* como a 'tautologia do terror' e do 'pavor objetivado'.[85] Realmente, Adorno veio a descobrir um erro epistemológico terrível no cerne desta fantasia:

> O quadro de um estado original, temporal ou extratemporal, de identidade feliz entre o sujeito e o objeto é romântica, embora, ainda que seja às vezes uma projeção desejável, hoje não é mais do que uma mentira. O estado indiferenciado antes da formação do sujeito era o terror da teia cega da natureza, do mito; foi em protesto contra isso que as grandes religiões colocaram seu conteúdo de verdade.[86]

A busca de uma *Urreligion* marcou a religião comparada e a *Religionsgeschichte* neste período, mas veio surgindo sob uma crítica cada vez mais acirrada, não só da parte dos marxistas.[87] Evidentemente, mesmo para laboriosos acadêmicos, as *Formas elementares da vida religiosa* de Durkheim, e a *Filosofia das formas simbólicas* de Cassirer já tinham desmantelado, se não demolido completamente, as teorias que uma vez já tinham sido enormemente aceitas, conhecidas como 'Naturismo' e 'Animismo', associadas a Tylor e Frazer. *Mana* agora estava fora de moda. Tanto para a vanguarda quanto para o professorado, uma teoria mais *compatível com a vida* das origens religiosas e com o desenvolvimento das religiões precisava ser buscada. As metáforas biológicas e especialmente organicistas – *palin-gênese*, *pseudomorfose*, *simbiose*, e ultimamente a própria 'Vida' (*Leben*) – entraram em voga em consequência.[88] O que importava agora eram menos os pontos de vista mundiais de Weber do que a vitalidade da vida em si, um ponto de vista conhecido como *vitalismo*. Embora não fosse

exatamente um ‘vitalista’, Franz Rosenzweig anunciou no início de seu livro *Estrela da Redenção* que ‘o conceito do mundo (*Weltanschauung*) agora tinha por sua contraparte o conceito da Vida (*Lebensanschauung*)’ – e concluía o livro com as seguintes palavras, cheias de clima:

> NA VIDA (*uns Leben*) o conde Paul Yorck von Wartenberg, cujas cartas influentes a Wilhelm Dilthey foram publicadas em 1923 e proeminentemente citadas por Heidegger em *O Ser e o Tempo* e por Gershom Scholem como a epígrafe de sua obra-prima *Sabbatai Sevi*, afirmou que a filosofia ‘não é ciência mas sim vida, e fundamentalmente tem sido vida mesmo quando querem que seja ciência’.89

Todas as inúmeras correntes da *Krisis* de Weimar – Romantismo, *Lebensphilosophie*, os seguidores de Nietzsche, a crítica da reificação, ‘anticapitalismo romântico’, vitalismo e apocalipsismo jorraram na volta torrencial ao mito. Talvez a corrente mais forte, pelo menos para Scholem, fosse a filosofia da mitologia de Schelling. Nesta corrente, o momento daimônico unificava o passado profundo com o futuro projetado, pois só fora deste instante emanavam os símbolos autênticos, que ligavam sozinhos o mito com a utopia. O elo imediato era o momento presente em si, o ‘agora’, o ‘momento aprazado’. Através deste imediatismo de vida, o daimônico tornou novamente imagináveis as origens. E os pensadores, durante os anos de Weimar, experimentaram esta erupção revelatória como se levasse a uma nova era. Conjurando Adão, eles agora invocavam a utopia. O mito assim organicamente coordenava o passado, o presente e o futuro; os rompimentos artificiais do tempo ficavam unidos em um ser vivente; e assim a vida histórica revivia.

CONCLUSÃO: JUDAÍSMO NA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, CONFORME GERSHOM SCHOLEM

> Sem este *religar*, este ‘laço com o passado’, o Sionismo ficaria e fica desamparado, condenado ao fracasso desde o início.
>
> – *Gershom Scholem* 90

Os pensadores judeus combateram o daimon da história sem perder a consciência social. A partir dos primeiros anos de Weimar, Gershom Scholem, Martin Buber, Walter Benjamin, Alexander Altmann, Aby Warburg, Hans Jonas, Hans Liebeschutz, Paul Kraus, Leo Strauss, Hans Levy, Henry Pachter, Martin Plessner, Shlomo Goitein, Hannah Arendt, Theodor Adorno e Max Horkheimer engajaram-se no problema da religião na sociedade largamente através da análise histórica e filosófica. Ou seja, estes estudiosos voltaram aos componentes mais ‘irracionais’ de sua civilização, preeminentemente mito e o tornaram histórico. De várias maneiras, eles se propuseram, como proclamou Schelling, ‘a descobrir a razão desta aparente falta de racionalidade’.91

Esta ousada mudança do ponto defendido por Cohen é também inextricavelmente ligada ao horrível destino da República de Weimar. Estes pensadores judeus que experimentaram ou adotaram o mito como um conceito-mestre nos primeiros anos de Weimar, em sua maioria o abandonaram depois que o apelo nacional socialista ao mito foi realizado e o mito nazista tornou-se realidade.[92] Nem todos assim procederam, contudo. A este respeito, Scholem, emigrante na Palestina, apresentou um contraste caracteristicamente paradoxal em relação a seus colegas Cassirer, Bloch, Horkheimer e Adorno, que escreveram suas obras-mestras no exílio na América. Eles não mais defendiam o mito, mas, ao contrário, alertavam para o perigo da dialética da iluminação e do mito do Estado que se agigantava. Scholem, o sionista, enquanto isso continuava a defender o mito. Esta é a visão apresentada em *Principais tendências no misticismo judaico*, em palestras em Nova York em 1938, que agora finalmente estamos preparados para reler. Ele permaneceu fiel a esta visão daimônica – em que a destruição possibilita a construção –, mesmo em suas grandes palestras em Eranos, apresentadas após a guerra, na Europa, na Alemanha.

O ponto de vista mantido por Scholem, agora podemos analisar, duramente improcedente em sua derivação, viria a tornar-se, também sabemos, sem paralelo em seu impacto. Ele usou (talvez sozinho) a categoria do mito para recolocar o judaísmo permanentemente na História das Religiões. Apesar disso, a auto-apresentação judaica do sistema vigente, devemo-nos lembrar, permaneceu em oposição a este 'novo pensamento'. A liderança judaica, intelectual e política, sionista ou não, geralmente continuou a retratar o judaísmo como a religião da razão e, por conseguinte, como o inimigo original e final do mito. O consistente cenário de Scholem, seguindo Schelling, de três períodos mundiais de religião, culminando no misticismo como renascimento do mito, foi aparentemente projetado para esmagar os pés de barro deste abalado consenso.

Contudo, a real grandeza do sucesso de Scholem, no final, não foi puramente iconoclástica, pelo contrário, foi seguir os dois caminhos.[93] De um lado, ele rejeitou a regressão ao arcaico, reconhecendo que a única vantagem viável para a dialética está sempre na fronte do processo social. Portanto, ele tinha que trabalhar 'dentro da história', até para agir, de um certo modo, com seus impulsos mais fortes para ir à frente. Em um testemunho quase desconhecido, Adorno ataca no ponto certo. Lembrando mais de trinta anos de amizade, Adorno observou:

> Se não estou totalmente enganado, Scholem tornou-se um historiador da Cabala porque compreendeu que seu conteúdo estava na essência histórica, e portanto acreditou que sua discussão precisava ser de cunho histórico. Este tipo de verdade histórica só pode ser dimensionado à maior distância de suas origens, ou seja, em completa secularização.[94]

A recente observação informal de George Steiner de que Scholem era 'um mestre do desencanto', similarmente não pode ser levada tão em conta.[95] Minha preocupação específica tem sido colocar esta História das Religiões desencantada – a teoria do judaísmo de Scholem – em seu contexto intelectual. Foi, na verdade, uma *bem-sucedida* teoria do mito pós-Schelling. Como a *Filosofia das Formas Simbólicas* de Cassirer, as *Tendências principais* de Scholem recolocaram o mito na história do monoteísmo. Em ambos os casos, *Urgeschichte des Bedeutens* (a história original do significado), conforme frase de Benjamin, iniciou ciclos de criação e de destruição, e assim resumiu o inicialmente destruidor daímônico em uma contínua dialética histórica. Esta visão contínua significou, por um lado, que Scholem e Cassirer podiam então utilizar esta teoria da história como base para um aprendizado aplicado e prático. Tal domesti-cação acadêmica não foi possível nem pelas teorias revolucionárias da Escola de Frankfurt nem pela teologia da revelação de Franz Rosenzweig.[96] Apesar de tudo, em todos esses diferentes casos, com todas as suas diferenças constitutivas registradas, a volta ao mito abriu uma visão dialética da história como processo simbólico. Rosenzweig afirmou que a revelação 'traz uma ordem simbólica absoluta para a história'.[97] Scholem seguiu Schelling ao descrever sua própria formação simbólica da história como uma 'filosofia narrativa'.[98] Começando no momento de erupção da revelação a Adão, estas filosofias narrativas possibilitaram que o judaísmo fosse compreendido em termos simbólicos comuns a todas as religiões. Ele também tinha um mito. Ele também podia passar por ciclos de devastação e de regeneração e podia renascer. As idades do mundo, segundo Scholem – tiradas do 'Weltalter' de Schelling –, marcam então o *Weltgeschichlicher Moment*, o momento histórico mundial, quando o judaísmo reentrou na História das Religiões, se não na própria História.

1 Paul Tillich, 'Kairos', em *A era protestante* (Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1948), 32–55, em 48.

2 Albert Schweitzer, *Decadência e Restauração da Civilização* (Londres: Black, 1923; reedição em 1961).

3 T. S. Eliot, *Ulysses*, ordem e mito', *Dial 75* (1923): 480 – 483.

4 Para saber sobre os efeitos da inflação insana de 1923, ver *A inflação alemã* de 1923', edição de Fritz Ringer (Nova York: Editora da Universidade de Oxford, 1969); Walter Benjamin, 'Um período de inflação alemã', em *Reflexões* (Nova York e Londres: Harcourt Brace Jovanovich, 1978), 70–76; e especialmente Gerald Feldman, *A grande desordem: política, economia e sociedade na inflação alemã, 1914–1924* (Nova York: Editora da Universidade de Oxford, 1993). Note-se uma 'intrigante sugestão de George Steiner, em texto de Elias Canetti, que 'a facilitação do holocausto está relacionada com o colapso da moeda nos anos

vinte. Os mesmos grandes números tingiram de irrealidade o desaparecimento e extermínio de pessoas'. Em *O castelo do Barba-azul: algumas notas em busca da redefinição da cultura* (Londres: Faber e Faber, 1971), 45. Ver também as memórias vívidas de Canetti em 'Inflação e impotência: Frankfurt, 1921–1924', *A tocha em meu ouvido* (Nova York: Farrar Straus Giroux, 1982), 3–55.

5 Invocado novamente por Berson em *Mélanges* (Misturas) (Paris: Editoras Universitárias da França, 1972), 1340–1346; citado por Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *Ordem surgindo do caos* (Nova York: Bantam, 1984), 294.

6 Para conhecimentos do chamado período neo-riemanniano ver, por exemplo, Wayne Hudson, *A Filosofia marxista de Ernst Bloch* (Londres: Macmillan, 1982), 146–148.

7 Como volume 13 da série *Die Gesellschaft* (Frankfurt-am-Main, 1923).

8 Discutido em Löwy, *Redenção e utopia*, 203 – 206. Löwy observa que o anarquismo de Landauer afetou fortemente Scholem na época.

9 Wohl, *Geração de 1914* (Cambridge: Editora da Universidade de Harvard, 1979), 74.

10 Idem, 3.

11 Discutido por Löwy, *Redenção e utopia*, 163.

12 Canetti, *A tocha em meu ouvido*, 49.

13 Wolfgang Schivelbusch, *Intellektuellendämmerung: Sur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren: Die Universität. Das Freie Judische Lehrhaus. Die Frankfurter Zeitung. Radio Frankfurt. Der Goethe – Preis und Sigmund Freud. Das Institut fur Sozialforschung* (Frankfurt-am-Main: Insel Verlag, 1982).

14 Aby Warburg, 'Uma palestra sobre o ritual da serpente', *Jornal do Instituto Warburg e Courtauld 2* (1939): 277–292, em 292. Esta foi sua única palestra em inglês a ser publicada no *Jornal do Instituto Warburg e Courtauld*.

15 Gertrud Bing, citada por Peter Gay em *Cultura de Weimar: o observador de fora como interno* (Nova York: Harper e Row, 1968), 33.

16 George Lichtheim, *De Marx a Hegel* (Nova York: Editora Seabury, 1971), 20.

17 Karl Löwith, *Significado na História* (Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1949).

18 Benjamin, 'Teses sobre a Filosofia da História', em *Iluminações*, 263.

19 Walter Benjamin, *Um ensaio sobre o homem* (New Haven, Connecticut: Editora da Universidade de Yale, 1946).

20 Citado por Irving Wohlfarth, 'A respeito de algumas motivações judaicas em Benjamin', em *Os problemas da modernidade: Adorno e Benjamin*, edição de Andrew Benjamin (Londres, 1989), 157–215, em 164.

21 Ernst Bloch, *O princípio da esperança* (Cambridge, Massachussets: Editora MIT, 1986), 1: 134.

22 *Durch die Wuste* e a segunda edição de *Geist der Utopie*, de Bloch, foram publicados em 1923. Ver o panorama geral deste período em Richard H. Roberts, *Esperança e seu hieroglifo: um decifrar crítico do princípio da esperança de Ernst Bloch* (Atlanta: Editora Erudita, 1990), 12 –19. Ortega y Gasset publicaram *O tema de nosso tempo* em 1923, onde podemos encontrar *A geração de 1914*, de Wohl, 134–142. Para saber sobre o débito de Ortega para com Cohen, ver Steven Schwartzschild, 'A base teológico-política das relações liberais entre cristãos e judeus na modernidade', em *Das Deutsche Judentum und der Liberalismus* (Sankt Augustin: Comdok – Verlagsabteilung, 1986), 70–95, em 90. Ernst Cassirer publicou *Linguagem e mito* naquele ano. Martin Buber escreveu *Eu e você*, também publicado em 1923, que se tornou um divisor de águas em sua carreira. Isto também aconteceu com suas *Palestras sobre judaísmo*: 'as palestras de Buber de 1938 simplesmente elaboraram a argumentação a respeito de 1923 (realmente, pode-se dizer isto a respeito de tudo o que Buber escreveu depois de 1923)'. David Novak, 'Crítica de Heidegger, por Buber', *Judaísmo moderno 5* (1985): 125–140, em 132.

23 Sobre a rejeição de Schelling por Cohen, ver William Kluback, *O legado de Hermann Cohen* (Atlanta: Editora Erudita, 1989), 58–63.

24 É claro que o sucesso original de Cohen pode ser um fato realmente surpreendente. Como admitiu

Moshe Schwarcz, ‘Um dos fenômenos mais surpreendentes na conexão com o pensamento judaico na Alemanha é a subserviência conceitual de todos os pensadores, não importando a que corrente do judaísmo pertencessem, à filosofia de Kant.’ Moshe Schwarcz, ‘Correntes religiosas e a cultura geral’, *Livro do ano do Instituto Leo Baeck 16* (1971): 3–17, em 7.

25 Realmente, ‘a dicotomia a favor ou contra *Mythos* já caracterizava o pensamento judaico (especialmente na esfera cultural alemã) nas primeiras décadas do século vinte’. Ze’ev Levy, ‘Uber Franz Rosenzweigs Auffassung des Mythos’, em *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886 – 1929) Bd II. Das Neus Denken und seine Dimensionen*, edição de Wolfdietrich Schmied–Kowarzik (Friburgo/Munique Verlag Karl Alber, 1988), 287–299, em 288 (tradução feita por mim).

26 Wolfgang Schluchter, *O despertar do racionalismo ocidental: história desenvolvimentista de Max Weber* (Berkeley: Editora da Universidade da Califórnia, 1981). ‘Monoteísmo ético’ parece que foi um neologismo criado pelos reformadores judaico-alemães, mas sou incapaz de identificar seu autor.

27 Ver Schwarzschild, ‘A base político-teológica’, p. 81.

28 Este ponto de vista tem continuado persuasivo durante décadas. Ver, por exemplo, Norbert Elias, ‘O sociólogo como destruidor de mitos’, em *O que é Sociologia?* (Nova York: Editora da Universidade de Columbia, 1978), 50–70.

29 H. Stuart Hughes, *Consciência e Sociedade: a reorientação do pensamento social europeu entre 1890–1930*, segunda edição, Nova York: Vintage, 1977).

30 Wolf Lepenies, *Entre a literatura e a ciência: o despertar da Sociologia* (Cambridge: Editora da Universidade de Cambridge, 1988), 292.

31 ‘Deutschtum und Judentum’, de Hermann Cohen, em *Judische Schriften* (Berlim: C. A. Schwetschke, 1924), 2: 312. Schwarzschild insistiu raivosamente, contudo, que ‘Cohen é sempre acusado de algum tipo de fatuidade histórica e de otimismo filosófico. Esta acusação mostra uma insensibilidade real, psicológica e conceitual’. ‘Germanismo e Judaísmo – o paradigma normativo de Hermann Cohen da simbiose entre alemães e judeus’, em *Judeus e alemães de 1860 a 1933: a simbiose problemática*, edição de David Bronsen (Heidelberg: Carl Winter, 1979), 129–157, em 139.

32 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*; Cohen, *Judische Schriften*.

33 Citação em John Raphael Staude, M*ax Scheler 1874–1928: um retrato intelectual* (Nova York: Free Press, 1967), 146.

34 Para estudos sobre a relação entre o judaísmo e o mito ver *A sedução do mito judaico: desafio ou reação?*, edição S. Daniel Breslauer (Albany: Editora da Universidade Estadual de Nova York, 1997).

35 Paul Mendes-Flohr, ‘Lembrar a História a contragosto: a escatologia da Escola de Frankfurt e Ernst Bloch’, *Jornal da Academia Americana de Religião 51*, (1983): 631–650. Para saber mais sobre Bloch e Cohen, ver Mendes – Flohr, ‘Os melhores e mais fortes judeus: reações teológicas judaicas ao messianismo político na República de Weimar’, *Judeus e o messianismo na era moderna: metáfora e significado*, volume 7 de *Estudos sobre o Judaísmo contemporâneo*, edição de Jonathan Frankel (Nova York: Editora da Universidade de Oxford, 1991), 159–196.

36 Marianne Weber, *Max Weber, ein Lebensbild: mit 11 Tafeln und Faksimiles* (Tubingen: publicação de 1926), 476, citado em Richard H. Roberts, *Esperança e seu hieroglifo: um decifrar crítico do princípio da esperança de Ernst Bloch* (Atlanta: Editora Erudita, 1990), 8. Roberts também cita uma incrível carta de Bloch para Lukács de 1911 (‘Ich bin der Paraklet...’), n. 20. Este imediatismo messiânico foi mantido durante algum tempo. Entre 1917 e 1919, pelo menos três revoluções (na Rússia, na Bavária e na Hungria) foram encabeçadas por judeus. Como se observou pouco depois, alguns judeus encararam a revolução como ‘um Messias coletivo’. Ver Paul Honigsheim a partir de 1924, citado em *Messianismo judaico e utopia libertária na Europa Central* (1900–1933)’, de Michael Löwy, em *Nova crítica germânica 20* (1980): 105–115, em 105.

37 Roberts, *Esperança e seu hieroglifo*, 9–10.

38 O tratamento mais completo das vicissitudes de Schelling no pensamento judaico é o texto ‘Schelling e o novo pensamento judaico’, de Werner J. Cahnmann, em *Procedimentos da Academia Americana para Pesquisa Judaica 48* (1981): 1–56.

39 Jurgen Habermas, *Perfis político-filosóficos* (Cambridge, Massachustets: Editora MIT, 1984), 61–79.

40 Publicado em 1917 e republicado em *Kleinere Schriften*, de Franz Rosenzweig (Berlim: Schocken, 1937).

41 Citado em Cahnmann, 'Schelling', 50. Comparar com 'Em memória de Hermann Cohen', de Scholem, em *Judaísmo moderno 5* (1985): 1–3 (datado de 5 de abril de 1918).

42 O debate sobre a identidade do autor do *Systemprogramm* continua. O tratamento mais completo do problema está em *Mythologie der Vernunft*, em *Altestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, de Hegel, edição de Christoph Jamme e Helmut Schneieder (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984). Xavier Tilliette continua a defender o argumento de Rosenzweig a favor da autoria de Schelling: 'Rosenzweig e Schelling', em *Ebraismo Ellenismo Cristianesimo II* (*Arquivos de Filosofia LIII/2-3*) (1985): 141–152. Para Rosenzweig e Schelling, ver Massimo Cacciari, 'Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig', *Aut Aut* 211–212 (1986): 43 – 65 e, de forma mais generalizada, *L'Ange Nécessaire* (Paris: C. Bourgois, 1988).

43 *A Estrela da Redenção*, de Franz Rosenzweig, tradução de William Hallo (Boston: Editora Beacon, 1972), 329. Para um bom tratamento da tensão não resolvida entre Cohen e Rosenzweig, com relação à filosofia do mito de Schelling, ver William Kluback, 'Tempo e História: o conflito entre Hermann Cohen e Franz Rosenzweig', em *Der Philosoph Franz Rosenzweig' (1886–1929), Bd. II*, edição de Schmied–Kowarzik, 801–813.

44 Em sua obra "Novo pensamento: notas sobre *A Estrela da Redenção*, Rosenzweig escolhe o mote de Schelling 'empirismo absoluto' para seu sistema: *Franz Rosenzweig: sua vida e seu pensamento*, segunda edição, Nahum N. Glatzer (Nova York: Schocken, 1967), 207. Para o 'novo pensamento' ver, de forma mais geral, os comentários de Karl Löwith: 'O novo pensamento foi um fenômeno que caracterizou uma geração inteira que estava profundamente impressionada pela falência do mundo cristão burguês e pela vacuidade da rotina acadêmica.' *Natureza, História e Existencialismo* (Evanston, II: Editora da Universidade do Noroeste, 1966), 53. Para o 'Novo ser', de Tillich, ver *O novo ser*, (Nova York, 1955), e 'A importância do novo ser para a teologia cristã', originalmente em *Eranos Jahrbuch* 1954, traduzido em *Homem e transformação: artigos do Livro do ano de Eranos 5* (Nova York: Pantheon, 1964), 161–179.

45 Scholem, *Walter Benjamin*, 31.

46 Idem, 59.

47 Idem, 61.

48 Discutido por Löwy em *Redenção e utopia*, 101–102.

49 Nas páginas iniciais de Ernst Cassirer, Pensamento mítico, volume 2 de *Filosofia das formas simbólicas* (New Haven, Connecticut: Editora da Universidade de Yale, 1955).

50 Citado por N. Tertulian em 'A história do ser e a revolução política: reflexões sobre a obra póstuma de Heidegger', em *O caso Heidegger*: *a respeito da Filosofia e da Política*, edição de Tom Rockmore e Joseph Margolis (Filadélfia: Editora da Universidade do Templo, 1992), 208–231, em 209. Este trabalho também foi crucial no desenvolvimento da teologia de Tillich. Ver James Luther Adams, *A Filosofia da história da cultura, ciência e religião de Paul Tillich*, (Nova York: Schocken, 1970), 7.

51 David Farrell Krell, 'Estilhaçando: em busca de uma política de vida daimôníca', *Jornal de Filosofia da Faculdade Graduada* 14–15 (1991): 153–183. Para ler mais sobre Rosenzweig: *A Estrela da Redenção* (da parte I até a parte II), ver 'Transição, retrospecto: o caos dos elementos', que começa com 'Deus mítico, mundo de plástico, homem trágico – seguramos em nossas mãos as partes. Na verdade arrebentamos o Todo; a unidade do Todo foi estilhaçada por nós'. *Estrela da Redenção*, 83.

52 Martin Heidegger, 'Revisão do *Pensamento Mítico* de Ernst Cassirer', (1928), tradução de James C. Hart e John C. Maraldo, em *A devoção do pensamento: ensaios por Martin Heidegger* (Bloomington: Editora da Universidade de Indiana, 1976), 32–45, em 45. Deve-se notar que Heidegger não foi inteiramente acurado aqui. Usener, por exemplo, já tinha feito o trabalho de campo, como Cassirer observa escrupulosamente em *Linguagem e mito* (Nova York: Harper, 1946), 15.

53 Schwarzschild publicou um resumo desta obra não editada como 'Franz Rosenzweig e Martin Heidegger: os alemães e a volta dos judeus ao etinismo', em *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–929),*

Bd. II, edição Schmied–Kowarzik 887–889.Outras convergências destes dois pensadores são observadas por Karl Löwith em 'M. Heidegger e F. Rosenzweig, ou temporalidade e eternidade', em *Filosofia e Pesquisa fenomenológica*, 3 (1942/1943): 53–77; e por Michael Theunissen em *O outro: estudos sobre a ontologia social de Husserl, Heidegger, Sartre e Buber* (Cambridge, Massachustets: Editora MIT, 1986), especialmente 263.

54 Também incluiu, por exemplo, estudiosos franco-judaicos da religião nos anos vinte, como Marcel Mauss: Não nos basta descrever o mito. De acordo com os princípios de Schelling e dos filósofos, queremos saber o que eles significam. Citado por M. Detienne, 'Une mythologie sans illusion' (Uma mitologia sem ilusões), em *Le temps de la reflexion 1* (1980): 29.

55 Para ler sobre civilização versus cultura nestes tempos, ver, por exemplo, Albert Schweitzer, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur* e *Kultur und Ethik*, os dois publicados em 1923. Para uma orientação geral relacionada à dicotomia, ver Norbert Elias, 'Sobre a sociogênese dos conceitos de civilização e cultura', em *A história das maneiras*, volume 1 de *O processo de civilização* (Nova York: Pantheon, 1978), 1–35.

56 Por exemplo, Rudolf Otto afirmou que o *daimônico* primordial, pré-religioso, surge da 'intuição das pessoas com poderes proféticos inatos'. *Ideia do Sagrado*, (Londres: Editora da Universidade de Oxford, 1939), 122. É importante lembrar que, no início, a sociologia estava ainda se formando pela tensão entre a literatura e a ciência. Ver Lepenies, *Entre a literatura e a ciência*.

57 Karl Kerényi, 'Dioniso, o cretense: contribuições para a história religiosa da Europa', *Diogenes 20* (1957): 1–21, em 13.

58 Eles fizeram muito para reviver o cenário 'primal' que estava moribundo. Max Muller, um discípulo de Schelling, já tinha dito em 1885 que o 'diabo-selvagem, contudo, do presente antropologista é tanto uma criação feroz do pensamento científico quanto o anjo-selvagem dos filósofos mais antigos. A verdadeira Ciência do Homem não tem espaço para tais especulações'. Republicado como 'Reflexões sobre o homem selvagem', em *Meios de entender a religião*, edição de Walter H. Capps (Nova York: Macmillan, 1972), 70–77, em 73. Por volta de 1965, E. E. Evans-Pritchard pôde observar categoricamente que tais teorias eram 'para antropologistas, no mínimo, mortos, e que atualmente estão cheias de interesse como exemplares do pensamento de sua época'. Citado no mesmo texto, 127.

59 Para ler sobre os contrastes entre Benjamin e Rosenzweig a respeito da 'Revelação de Adão', ver Stéphane Mosès, 'Walter Benjamin e Franz Rosenzweig', em *Forum filosófico 15* (1983–1984): 188–206, em 198–199. Para uma caracterização desta 'semiótica do prelapsariano' e suas implicações, ver George Steiner, 'O escândalo da Revelação', em *Salmagundi 98–99* (1993): 42–71, em 67–68.

60 Schelling, *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e a cristandade*, citado em Arthur P. Mendel, 'Visão e violência' (Ann Arbor: Editora da Universidade de Michigan, 1992), 139, imprescindível.

61 Boris Pasternak, 'Pensamentos ao acaso', datado de 1919/1922), em *Textos e cartas selecionados* (Moscou: Editores Progresso, 1990), 88. Para ler sobre a corrosiva rejeição de Benjamin de tais cenários de 'floresta primeva', ver Winfried Menninghaus, 'A teoria do mito de Walter Benjamin', em *A respeito de Walter Benjamin: ensaios críticos e coletânea*, edição de Gary Smith (Cambridge, Massachustets: Editora MIT, 1991), 292–329, em 298.

62 Como foi discutido por Richard Faber, 'Einleitung: Pagan und Neo-Paganismus. Versuch einer Begriffsklärung', em *Die Restauration der Götter: Antike Religion und Neo-Paganismus*, edição de Richard Faber e Renate Schlesier (Wurzberg: Königshausen + Neumann, 1986), 10 – 26, em 15. Ver também Anson Rabinbach, 'Introdução a Hugo Ball', em *Crítica da inteligência alemã* (Nova York: Editora da Universidade de Columbia, 1993).

63 Isto foi verdade com relação àqueles pensadores não-judeus que se voltaram para esta nova orientação para o imediatismo: Heidegger apropriou-se ousadamente do conceito de *kairológico*, de *kairos*, o tempo aprazado, o 'momento' (*Augenblick*) da verdade e da decisão em *O Ser e o Tempo* (§ 67 a), e dos conceitos kerigmáticos da existência humana que ele aprendeu com a cristandade bíblica e gratuitamente atribuiu aos gregos, que estavam muito longe desses conceitos. Em John D. Caputo, *Desmitologizando Heidegger* (Bloomington: Editora da Universidade de Indiana, 1993), 181. Os idiomas relacionados foram apropriados à noção de 'decisão' (*Decizion/Entschiedung*) usados para a Revolução Conservadora por Carl

Schmitt e por Paul Tillich nos interesses do socialismo religioso em *A decisão socialista* (1933; reedição, Nova York: Harper e Row, 1977).

64 Bloch, *O princípio da esperança*, 1: 124.

65 Rosenzweig, 'O novo pensamento', notas (1925) sobre A *Estrela da redenção* Glatzer, *Franz Rosenzweig*, 196–197. Para saber mais sobre implicações metafóricas, ver *A Estrela da redenção*, 110–111 ('O momento'). Ver a obra final de Meinecke, *Historicismo: surgimento de uma nova visão histórica*, tradução de J. E. Anderson (Nova York: Herder e Herder, 1972). Ver também Georg Scherer, 'Der Augenblick im Denken Europas', em *Zeit und Mystik: der Augenblick im Denken Europas und Asiens* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992), 113–128, em 126–128.

66 Ver a discussão de Wayne Hudson, *A Filosofia marxista de Ernst Bloch*' (Nova York: Editora St. Martin, 1982), 148. Ver também, para comparação entre Benjamin e Rosenzweig sobre este ponto, Löwy, *Redenção e utopia*, 58–59.

67 *MTJM*, 27, ênfase no original.

68 Na sua revisão em 1928 da obra *Pensamento mítico* de Cassirer, Heidegger aplicou o pensamento de seu texto *O Ser e o Tempo*, publicado no ano anterior, ao enfoque do mito de seu colega judeu. Heidegger afirmou aqui que 'todos os seres revelados têm a característica ontológica da irresistibilidade (*mana*) e que o *mana* se revela em um específico momento de visão (*Augensblicklichkeit*). Ver Heidegger, 'Revisão do Pensamento mítico de Ernst Cassirer' (1928), 43. Esta passagem é explicada em David Farrell Krell, *Vida do daimon: Heidegger e a Vida-Filosofia* (Bloomington: Editora da Universidade de Indiana, 1992), 167. Lembramo-nos também do ensaio de Rosenzweig de 1917, 'Zeit ists. Gedanken uber das judische Bildungsproblem des Augenblicks', em *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie* (Berlim: Philo Verlag, 1926).

69 Cassirer, *Linguagem e mito*, 72.

70 Rosenzweig, *Estrela da redenção*, 71.

71 Em parte, devido à voga de retratar o desenvolvimento histórico em termos do desenvolvimento de um organismo. Para ler sobre metáforas do generacionismo, ver o admirável texto de Robert Wohl, *A geração de 1914*. Observe-se que Scholem nunca perdeu o senso de sua geração como um movimento da juventude. (*FBJ*, 166). Para ler sobre a revolucionária noção de Schelling do 'organismo' ver Karl Mannheim, 'O conceito do Estado como um organismo', em *Ensaios sobre Sociologia e Psicologia Social* (Londres: Routledge e Kegan Paul, 1953; reedição em 1966), 165–185. Scholem não abandonou seu próprio 'organicismo': 'suas obras contêm inúmeras instâncias dos termos-chave' 'orgânico', 'organismo', 'original', soberano' e 'espontâneo'. Amos Funkenstein, 'Gershom Scholem: carisma, *kairos* e a dialética messiânica', em *História e memória* 4 (1992): 123–139, em 130.

72 Paul Tillich, *A construção da História das Religiões na Filosofia positiva de Schelling: suas pressuposições e princípios* (Lewisburg, Editora da Universidade de Bucknell, 1974), 16.

73 Citado em William Kluback, *Hermann Cohen: o desafio de uma religião da razão*, (Chico, Califórnia: Editora Erudita, 1984), 63.

74 Scholem, *Walter Benjamin*, 61. Ainda há muito que dizer a respeito de esquemas triádicos neste meio. Eles foram usados por Cassirer, Rosenzweig e Scholem. Por trás deles ecoa o portentoso Schelling. Para algumas observações sobre o mito triádico em Benjamin, ver Irving Wohlfarth, 'A respeito da estrutura messiânica das últimas reflexões de Walter Benjamin', *Glyph* 3 (1978): 148–212, em 174–184.

75 *MTJM*, 7. Esta passagem talvez seja o eco de Vico, parágrafo 379, 'todas as coisas estão plenas de Júpiter', que, por sua vez, derivou de Virgílio. Uma outra fonte pode ter sido Thales de Mileto, 'Tudo está repleto de deuses'.

76 Citado em John Michael Krois, *Cassirer, formas simbólicas e história* (New Haven, Connecticut: Editora da Universidade de Yale, 1987), 86. Em 1928, Heidegger revisou o segundo volume da *Filosofia das formas simbólicas*, de Cassirer. Ele pareceu concordar que (conforme a paráfrase de Krell) 'o daimon está tão perto quanto a mais próxima pedra, árvore ou remo; ele paira na luz refletida ou refratada do mundo'. David Farrel Krell, 'Estilhaçando: em busca de uma política de vida daimônica' *Jornal de*

Filosofia da Faculdade Graduada, 14, número 5 (1991): 153–182, em 166.

77 Citado em H. Frederick Reisz Jr. 'O demoníaco como princípio da doutrina de Deus de Tillich: Tillich e além', em *Teonomia e autonomia*, edição de John J. Carey (Macon, Geórgia: Editora da Universidade de Mercer, 1984), 135–156, em 148.

78 Paul Tillich, 'O demoníaco: uma contribuição para a interpretação da História' (1926), em *A interpretação da História* (Nova York, Scribner's, 1936), 80. Ver também Reisz, 'O demoníaco', 138–143, para saber sobre as raízes desta imagem em Schelling.

79 Rosenzweig, 'O novo pensamento', em Glatzer, *Franz Rosenzweig*, 202. Nota-se aqui o conceito que Benjamin chamava de *Urgeschichte des Bedeutens*, uma frase que poderia muito bem ter sido usada por Cassirer. Ver Irving Wohlfarth, 'A respeito da estrutura messiânica das últimas reflexões de Walter Benjamin', *Glyph* 3 (1978): 148–212.

80 Note-se que Gustav Landauer, que desenvolveu uma teoria da 'profundidade demoníaca', concebia a 'Revolução' como 'uma irrupção no mundo'. Ver Löwy, 'Messianismo judaico', 108, que segue Karl Mannheim. Quanto a *Plötzlichkeit* e à 'estética do horror', ver Karl Heinz Bohrer, *Asthetik des Schreckens* (Munique: Carl Hanser, 1978), 334 em diante, e a discussão em Carl Schmitt, 'O hábito revolucionário conservador e a estética do horror', de Richard Wolin, em *Teoria Política* 20' (1992): 424–447.

81 William Cutter, 'Hebreu espectral, discurso horrendo: Scholem para Rosenzweig', 1926, *Textos de prova* 10' (1990): 413–433, em 417. Para ler mais sobre este texto, ver Rivka Horowitz, 'Franz Rosenzweig e Gershom Scholem sobre o sionismo e o povo judaico', em *História judaica* 6' (1992): 99–113; Michael Brocke, 'Franz Rosenzweig und Gerhard Gershom Scholem', em *Juden in der Weimarer Republik*, edição de Walter Grab e Julius H. Schoeps (Stuttgart: Burg Verlag, 1986), 127–153, texto em 148–150.

82 Citado, com importante discussão, em Bishop, *O Eu dionisíaco*, 309.

83 Para Jung, ver, por exemplo, as declarações feitas em *Zarathustra de Nietzsche: notas do seminário dado entre 1934–1939 por Carl G. Jung*, editado por James L. Jarrett (Princeton, Nova Jersey: Editora da Universidade de Princeton, 1988), 2: 1030 (24 de junho de 1936). Também em 1936, Jung' fez seu pronunciamento mais conhecido sobre *Ergriffenheit*, em sua ambivalente resposta a J. W. Hauer: 'Wotan', em *Civilização em transição*, volume 10 de *Obras selecionadas* (Nova York: Pantheon, 1964). Ver também Jung, *Cartas*, 1: 211–212. Para ler sobre o ponto de vista de Hauer sobre a controvérsia do *Ergriffenheit*, ver Margarete Dierks, *Jakob Wilhelm Hauer 1881–1962: Leben. Werk. Wirkung. Mit Einer Personalbibliographie* (Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1986), 283–299, especialmente 289–293.

Para Scholem, ver seu texto 'Identifizierung und Distanz. Ein Ruckblick', em *Eranos-Jahrbuch* 1979', 463–467, em 466. Adorno aplica aguçadamente a noção de *Ergriffenheit* a Scholem: A retórica insistência em se agitar *Ergriffeenheit* pôs em perigo os conteúdos objetivos daquilo que realmente importa para alguém como Scholem, que é totalmente impelido *engriffen* sempre para diante. 'Gruß an Gershom G. Scholem. Zum 70. Geburstag: 5 Dezember 1967', em *Neue Zuricher Zeitung*, 136, número 5199, 3 de dezembro de 1967. Agradeço a Frederike Heuer por sua tradução deste difícil texto.

Quanto ao extensivo uso de *Ergriffenheit/Ergriefer* por Heidegger, ver *O Ser e o Tempo*, primeira edição em inglês (Londres: Editora SCM, 1962), 565. Para o uso na Escola Frobenius, ver A . P. Kriel, *O legado de Leo Frobenius* (Fort Hare, África do Sul: Editora da Universidade de Fort Hare, 1973), 2–3 e 19. O sucessor de Frobenius, Ad. E. Jensen, também usou como base esta ideia: 'Spiel und Ergriffenheit', *Paideuma* 2 (1942): 124–139, e (Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1963), 3–4, 53, 56. O uso por Frobenius e Jensen foi fortemente criticado por Jonathan Z. Smith: 'Não há necessidade de viajar para as Índias. Judaísmo e o estudo da religião', em *Tome o judaísmo por exemplo: em busca de uma comparação das religiões*, edição de Jacob Neusner (Atlanta: Editora Erudita, 1992), 224–225; e 'Persistência sagrada' e 'Uma pérola de alto valor', ambos em *Imaginando a religião; de Babilônia a Jonestown* (Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1988), 42–43 e 96–100, respectivamente.

84 Deve-se notar, contudo, que mesmo alguns desses revolucionários eram ligados à ideia originalmente. Perto do final de sua longa vida, Leo Lowenthal lembrou inteligentemente: 'Minha primeira publicação foi um ensaio (em 1923) 'O demoníaco. Perfil de uma Filosofia Negativa da Religião'. Foi uma coisa terrivelmente ambiciosa e custou-me muita crítica na época, de Siegfried Kracauer e Franz

Rosenzweig, mas também despertou elogios de Ernst Bloch. 'O demoníaco' era um misto de teoria marxista, fenomenologia, psicanálise e temas judaicos místico-religiosos. Tudo parecia combinar muito bem. De 'Nunca esperamos tamanha fama', conversa com M. Greffath (1979) em *Teoria crítica e teóricos de Frankfurt: palestras, correspondência, conversas*, edição de Leo Lowenthal (New Brunswick, N. J. : Transaction, 1989), 240. Esta dissertação foi publicada em 1923 – mas antes que a década terminasse Lowenthal tinha se transformado, junto com seus amigos, em uma mistura de Marx e Freud. Sua volta ao mito e ao daimônico, em outras palavras, foi um breve caso de amor, caracterizando seu momento em Weimar. 'O demoníaco. Perfil de uma Filosofia Negativa da Religião', além do mais, preocupou-se especialmente com o reacionário teosofista católico Franz von Baader, colega de Schelling e influência de peso sobre Gershom Scholem. Arnaldo Momigliano observou que a influência especificamente católica sobre o pensamento inicial de Scholem tinha sido quase que inteiramente desapreciado. Ver sua brilhante revisão 'Autobiografia de Gershom Scholem', em *Nova York – Revista de Livros*, 18 de dezembro de 1980, 37–39, reeditada em *Settimo Contributo alla Storia Degli Studi Classici e del Mondo Antico* (Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 1984), 350–359.

85 *Dialética da Iluminação*, de Adorno e Horkheimer (Nova York: Continuum, 1944; reedição, 1989), 15–16 e 20–21. Vico e Durkheim invocaram a máxima de Lucrécio que diz que 'o medo é o começo dos deuses', embora Durkheim critique Lucrécio por isso.

86 'Sujeito e objeto', de Adorno, em *O leitor essencial da Escola de Frankfurt*, edições de Andrew Arato e Eike Gebhardt (Nova York: Continuum, 1988), 497–511, em 499. Deve-se notar que Cassirer, assim como Adorno nesta passagem, também localiza a primeira centelha do monoteísmo neste momento daimônico: 'Aqui se situa um simples passo para a ideia fundamental do verdadeiro monoteísmo'. *Linguagem e mito*, 76. Novamente, uma certa conexão comum com Schelling funciona aqui, embora o elo seja muito mais atenuado no caso de Adorno. Ver Klaus Baum, *Die Transzendierung des Mythos: Zur Philosophie und Äesthetik Schellings und Adornos* (Wurzberg: Königshausen & Neumann, 1988). Com relação às origens do monoteísmo, por outro lado, eles mantiveram uma similaridade (sem quase nenhum reconhecimento) com Cohen.

Adorno, assim como Scholem, negou explicitamente que tais declarações pudessem ser tomadas como evidência para uma afinidade que pudesse parecer que ele compartilhasse com Cassirer, mas a associação é indiscutível. David Biale, por exemplo, reconheceu a semelhança de Scholem com Cassirer em relação à sua teoria do simbolismo: Biale, *Gershom Scholem*, 68. Eu acrescentaria outros exemplos. Compare-se Scholem de 1938 com Cassirer de 1946: 'A tentativa de descobrir a *vida oculta* por trás das formas externas da realidade e tornar visível aquele abismo em que a natureza simbólica de tudo que existe se revela: esta tentativa é tão importante para nós atualmente como foi para para os místicos antigos. *MTJM*, 38. 'Há também uma profecia do passado, uma revelação de sua *vida oculta*. Cassirer, *Ensaio sobre o homem*, imprescindível.

Não se deve subestimar o ímpeto da paixão antiburguesa na negação de Scholem quanto à influência de Cassirer. Afinal, Scholem, em seu primeiro ensaio publicado, tinha definido a tradição judaica em si como 'unburgerlich'. Löwy, *Redenção e utopia*, 62. Tais sentimentos eram comuns nesse meio. Ver a notável carta de Ernst Simon para Martin Buber (2.11.1923), onde ele critica Buber por querer conquistar a mesma audiência que celebrava Hermann Cohen: 'Só o entenderemos pela metade – e a sua histórica posição dentro do Judaísmo alemão não entenderemos nada – a não ser que vejamos com que tipo de pessoas ele estava fadado a falar. Quem sustentava sua reputação entre os judeus durante sua vida? A preguiçosa e gorda burguesia das lojas B'nai Brith.' *Cartas de Martin Buber: uma vida de diálogo*, edição de Nahum N. Glatzer e Paul Mendes–Flohr e tradução de R. e C. Winston e H. Zohn (Siracusa, Nova York: Editora da Universidade de Siracusa, 1991), 307.

87 E. Hieronimus, *Der Traum von der Urkulturen* (Munique: Carl Friedrich von Siemens Stiflung, 1975): e *Die Restauration der Götter: Antikereligion und Neo-Paganismus*, edição de Richard Faber e Renate Schlieser (Wurzberg, 1986), especialmente Karl-Heinz Kohl, 'Naturreligion: Zur Transformationsgeschichte eines Begriff', 198–215.

88 Para o tema ‘vida’, ver Krell, *Vida do daimon*. Para saber sobre os pontos de vista de Cassirer em 1930, logo após seu encontro com Heidegger, ver ‘Espírito’ e ‘Vida’ em ‘Filosofia contemporânea’, em *A Filosofia de Ernst Cassirer*, edição de Paul A . Schilpp (Nova York: Tudor, 1949).

89 Carta de 6 de outubro de 1885, citada em Lepenies, *Entre a literatura e a ciência*, 206. Para ler mais sobre Yorck no contexto do meio em discussão aqui e com referência à metáfora da ‘erupção’, ver George Lichtheim, ‘Sobre a boca do vulcão: Haidegger, Bloch, Adorno’, em *Encontro* 22’, número 4 (abril de 1964): 98–105, em 102. Lichtheim, em sua juventude, foi responsável pela tradução em inglês do texto *Principais tendências no misticismo judaico*, de Scholem.

90 FBJ, 166.

91 Citado em Biale, *Gershom Scholem*, 67, que observa que isto também foi citado por Cassirer, *Filosofia*, 2: 5.

92 Três obras compostas por judeus-alemães emigrantes nos Estados Unidos durante o Terceiro Reich apresentam um importante seguimento à volta anterior ao mito. A *Dialética da Iluminação*, de Adorno e Horkheimer (escrita no sul da Califórnia) e *O princípio da esperança*, de Ernst Bloch (composto em grande parte em Cambridge, Massachustets, de 1938 a 1947), são obras-primas em que, como declara epigramaticamente a *Dialética*, ‘o mito já é iluminação e iluminação reverte ao mito’. *Dialética da Iluminação*, xvi. *O mito do Estado*, de Cassirer, (New Haven, Connecticut: Editora da Universidade de Yale, 1946; reedição em 1973), produzido em Yale durante a guerra, reflete igualmente esta fase subsequente, desiludida da dialética. Agora *Mythos* é um daimon mais sombrio, o pesadelo concretizado da maturidade e não alguma antecipação sonhada na juventude de um futuro mais poderoso.

93 Ver, preeminentemente, ‘Autoridade e misticismo religioso’, em *OK*, 5–32, que permanece entre as declarações teóricas mais importantes na história das religiões que foram escritas no século vinte.

94 Adorno, ‘Gruß an Gershom G. Scholem’. Observar que na carta de Scholem para Rosenzweig em 1926, seu ódio antiburguês da ‘secularização’ é óbvio: ‘a horrenda algaravia que ouvimos falada nas ruas é exatamente o palavrear sem identificação que a ‘secularização’ da linguagem trará; disto não se pode ter dúvida alguma!’ Cutter, ‘Hebreu fantasmagórico’, 417.

95 George Steiner, ‘Aquele que se lembra: salvando Walter Benjamin de seus acólitos’, *Suplemento Literário do Times*, 8 de outubro de 1993. Pode-se dizer que, assim como Schelling defendia um ‘absoluto empirismo’ e ‘um realismo superior’, também Scholem defendeu um ‘supremo desencanto’.

96 Ver a carta de Rosenzweig de 14 de novembro de 1923 assegurando a Buber que Simon ‘superará a grande bebedeira de sua sonhadora fé no poder da forma para salvar uma pessoa’. *Cartas de Martin Buber*, edição Glatzer e Mendes-Flohr, 310.

97 Alexander Altmann, ‘Franz Rosenzweig sobre História’, em *Estudos de Filosofia e misticismo religioso* (Ithaca, Nova York: Editora da Universidade de Cornell, 1969): 275–292, em 288.

98 Também ‘absoluto empirismo’: Glatzer, *Franz Rosenzweig*, 207. Ver também Isaac Heinemann que, em sua introdução ao *Kuzari*, viu o ponto de vista de Halevi sobre a verdade como ‘empirismo radical’. Ver *Três filósofos judeus’. Philo: coletânea, Saadyda Gaon: ‘Livro das doutrinas e crenças, Jehuda Halevi: Kuzari*’, edição de Hans Lewy, Alexander Altmann e Isaak Heinemann (Nova York: Atheneum, 1969), 20.

PARTE III

POLÍTICA

Capítulo 8

RENOVAÇÃO COLETIVA

A esperança e o sonho destes momentos de total crise são para se obter uma renovação definitiva e total, capaz de transmutar a vida.
– *Mircea Eliade*

ERANOS NO PERÍODO DA GUERRA FRIA

Madame Fröbe-Kapteyn, que foi um instrumento pelo qual chegou até cada um de nós o apelo do reencontro imprevisível, escreveu muito apropriadamente que Eranos não seria possível a não ser em um tempo de crises como o nosso.
– *Henry Corbin*

Em 1949, o primeiro ano da Guerra Fria e o ano em que Corbin e Scholem falaram pela primeira vez em Eranos, Eliade publicou *Cosmos e História*, com seu emocionado capítulo sobre ‘O terror da História’.[1] Parece quase vulgar observar, no final do século, que a História das Religiões nasceu em um período de crise. Ainda assim, correndo o risco de me tornar banal, vale a pena talvez nos lembrarmos de que esse nascimento não aconteceu durante o auge das crises dos períodos de guerra, de 1914 a 1945. Pelo contrário, ocorreu durante sua sequência, vivida de maneira ansiosamente passiva, no início da longa tentativa de paz convencionalmente chamada Guerra Fria. Os anos cinquenta ficaram conhecidos, compreensivelmente, como ‘uma era de ansiedade’ (segundo a frase de W. H. Auden), e que a fundadora de Eranos, Froebe-Kapteyn, chamou de ‘um tempo de crises como o nosso’.[2] Em tal período de problemas, os historiadores das religiões chegaram a Eranos para tratar, direta ou indiretamente, da crise dos tempos.

Este capítulo discute a ideia da *renovatio* (renovação), como a mesma foi desenvolvida nos anos em Eranos por Scholem, Corbin e Eliade, de 1949 a 1978. Visto que este período foi imediatamente precedido por múltiplas ondas de emigração, exílio, derrotas, genocídio, guerra, revolução e, eventualmente, por recuperação nacional, é pouco surpreendente que o tema da *renovação* coletiva preocupasse a todos os participantes. Dos três historiadores das religiões citados, Scholem talvez tenha sofrido o maior trauma pessoal, tendo perdido um irmão nos campos de concentração e tendo testemunhado a Guerra pela Independência do Estado de Israel. Ainda assim, a ‘terrível crise da história judaica’ de Scholem foi vista por ele, ao mesmo tempo, como um momento de oportunidades sem paralelo.[3] Para todos os três, como pretendo demonstrar, nem

toda esperança estava perdida.

‘A CRIPTA CÓSMICA’: CRISE EXPRESSA EM TERMOS DE MITO

O primeiro estágio de nossa regeneração é a nossa lembrança da terra do esquecimento ou do reino da morte e da escuridão, pois isto é indispensável para a nossa entrada no caminho da vida.
– Louis-Claude de Saint-Martin

Como um traumatizado ponto de partida comum, eles perceberam que a situação mundial estava realmente negra. Para Corbin, aproveitando uma imagem de Heidegger, até o céu se cobriu de trevas.[4] ‘O escurecimento do mundo, o vôo dos deuses, a destruição da Terra, a transformação do homem em massa, o ódio e a suspeita de tudo que seja livre e criativo, assumiram tais proporções por toda a Terra que tais categorias infantis como pessimismo e otimismo já tinham se tornado absurdas há muito tempo.’[5]

Estas palavras foram originalmente apresentadas na reedição de *Introdução à Metafísica* de Heidegger, após a guerra. O próprio Corbin, falando da gnose, parecia refletir esta tenebrosa imagem de um ‘escurecimento do céu, uma zona de aprofundamento da sombra em face da qual podemos prever que a situação do homem no cosmos não será resolvida somente por descrições filosóficas’.[6] Na mesma discussão, Corbin continuou a caracterizar a gnose em termos aparentemente usados por Haidegger, como um ponto de vista mundial calcado no ‘drama’, em uma *queda do ser*, muito antes do aparecimento do homem na Terra. Ele fala deste drama porque é da mesma raça celestial que a da *dramatis personae* original.[7]

Conforme este ponto de vista ‘gnóstico’, nosso mundo é um poço, um erro, um aborto. Considerando o desespero planetário em que todos caímos, o único caminho que resta é crescer e expandir-se. A renovação é tudo. Tem-se discutido que a gnose carrega, por definição, tendências anticósmicas de sua essência.[8] Para Corbin, pelo menos, esta era realmente uma característica essencial da gnose. ‘A Cripta Cósmica’, por exemplo, é o título de um capítulo memorável em seu texto *Avicenna e o Recital Visionário’*.[9] Aqui ele submete a gnose à análise fenomenológica. Sua conclusão é que a gnose em qualquer lugar passa a mesma estranheza dominante, a sensação de não pertencer a este mundo, de ser um ‘alógeno’ (estranho).[10] O mundo, o corpo, o céu que tudo rodeia, são túmulos da alma que luta, da alma que busca o único caminho para a saída, a libertação conhecida por estes autores como *gnose.*

SCHOLEM E A IDENTIDADE DA REGENERAÇÃO PESSOAL E NACIONAL

Em momentos de crise total, só uma esperança parece oferecer alguma coisa – a esperança de

recomeçar a vida. Isto significa, em resumo, que o homem que passa por esta crise sonha com uma vida nova, regenerada, completamente realizada e com sentido.

– *Mircea Eliade*

Mircea Eliade foi, no início dos anos trinta, em uma idade notadamente precoce, 'o líder de sua geração', o filósofo sucessor de Nae Ionescu.[11] *A revolta contra o mundo moderno*, de Julius Evola, foi publicado em 1934; ele esperava tornar-se o líder espiritual do fascismo.[12] Algo parecido com isto parecia, pelo menos até 1933, ter sido o que Jurgen Habermas chamou de 'plano bizarro' de Heidegger.[13] O tradutor de Heidegger, Henry Corbin, concluiu 'A época de Eranos' com uma frase cujas aspirações não são menos grandiosas, clamando por um renascimento espiritual 'cujo exemplo, como se pode esperar, se faça espalhar pelo mundo inteiro'.[14] Scholem, durante um curto período de sua adolescência, até mesmo brincou com a ideia de seu próprio messianismo![15] Cada um desses pensadores, portanto, pelo menos durante um certo período, tratou da ligação entre sua forma de pensamento característica e uma grande esperança de uma renovação coletiva.

Tratando-se de Henry Corbin, Gershom Scholem e Mircea Eliade, a ideia do renascimento coletivo foi mais do que uma presunção da juventude.[16] A ideia nacional era um enfoque de geração. É necessário compreender estas ideias como várias expressões do 'nacionalismo espiritual' – o sionismo de Scholem; o apoio ativo e eventualmente oficial de Eliade por uma sucessão dos regimes romenos; o nacionalismo romântico iraniano de Corbin – e entender sua relação com a teoria do monoteísmo desses filósofos. Todos eram emigrantes europeus que viveram fora da Europa durante a maior parte de suas carreiras; todos tiveram acesso a chefes de Estado ou foram íntimos deles; e todos escreveram influentemente sobre a questão da religião e do nacionalismo. Foram, dessa maneira, fortemente engajados aos esforços nacionalistas do Irã, da Romênia e de Israel. Em um artigo sobre 'O misticismo judeu e a Cabala' publicado em 1946, Scholem tornou claro seu ponto de vista. Começou sua discussão das 'características gerais' com a seguinte afirmação: 'em seu desenvolvimento, o movimento do misticismo judaico foi caracterizado por uma tendência sempre crescente a tornar-se um fator social e nacional'.[17]

Este nacionalismo espiritual emergiu não só internamente de suas respectivas tradições espirituais mas talvez foi derivado das tradições contemporâneas da França e da Alemanha. Das duas, a influência alemã foi a mais forte. O bem conhecido ensaio de George Mosse 'Gershom Scholem como judeu alemão' esclarece o débito específico de Scholem para com a cultura alemã:

> O esoterismo e o interesse no misticismo puderam florescer melhor no solo alemão, onde foram intimamente ligados ao renascer do nacionalismo durante as últimas décadas do século dezenove. Se

Scholem tivesse nascido ou trabalhado na Inglaterra ou na França, por exemplo, tais enfoques ao judaísmo não teriam ficado tão disponíveis. A identidade da regeneração pessoal e nacional que Scholem assumiu, e que não foi comum somente ao nacionalismo moderno, mas também uma de suas principais características, também deve ser mencionada.[18]

A morte de Hermann Cohen e de Max Weber no começo dos anos vinte, e de Rosenzweig e de Kafka no final da mesma década, assinalou a transição para o contramodernismo do pensamento maduro de Scholem. Scholem parecia desinteressado apenas de Weber. Neste e em muitos outros sensos, Scholem representava um paradoxo verdadeiro, pois sua própria teoria pode ser vista como uma espécie de sociologia weberiana sem a sociedade. Sua rejeição muda por Weber era, em certo sentido, mais expressiva do que sua negação evidente de Marx e Freud, Jung e Cassirer.[19] Realmente, em certos aspectos ele foi um típico conflituoso pós-kantiano de sua época, solicitando, ainda que negando, a reivindicação da sociedade pelo significado.

A 'nova mitologia' estética associada a Schelling, com seu vôo por vezes frenético do *Weltanschaung* weberiano' restrito influenciou o jovem Scholem. Em um determinado momento no início dos anos vinte, ele já aceitava que seu próprio ponto de vista sionista estaria baseado em uma historiografia fervente e revisória. Neste cenário, os heróis da história judaica teriam de ser gnósticos, anarquistas, niilistas. Apesar da propensão notadamente palingenética de Scholem – como se sempre tivesse existido, parecendo sem predecessores superar, como teria feito Harold Bloom, a ansiedade da influência – vários escritores realmente já tinham retratado Sabbatai Zevi como o revolucionário protótipo antes de Scholem ter escrito 'Redenção pelo Pecado'. Em todos os casos, além do mais, isto foi feito de uma perspectiva estetizante. Georg Lukács, Ernst Bloch, Rudolf Kayser e Martin Buber tinham exaltado o falso messias como um precursor da vanguarda modernista muito antes de Scholem ter criado sua obra definitiva.[20] Parece portanto significativo que, quando Scholem escreveu 'Redenção pelo Pecado' em 1936, não tenha citado nenhum destes pensadores estéticos de esquerda como precursores de seu pensamento. Pelo contrário, ele ressaltou o revisionismo sionista realizado em hebraico por Shai Ish Hurwitz e em iídiche por Zalman Rubashov (Shazar).[21]

Arnaldo Momigliano, que estudou na Alemanha nos anos vinte, certa vez ressaltou que não entenderemos as influências filosóficas na formação de Scholem sem distinguirmos entre as trajetórias católica e protestante da filosofia romântica alemã.[22] Scholem, ressaltou Momigliano, era plenamente adepto da filosofia *católica*. Na verdade, as influências mais importantes sobre Scholem da filosofia alemã foram filósofos místicos católicos, Hamann, Molitor, von Baader e Schelling, cada um dos quais gozou de um curto período de volta à fama nos

anos vinte.[23] Entretanto, os próprios anos vinte apresentaram ainda outro contexto histórico para as relações ramificadas de Scholem com a filosofia alemã. Scholem foi muito cuidadoso no final da vida em dissociar-se dos filósofos alemães de descendência judaica, muito populares durante seus anos de formação. Assim, ele deixou de lado Simmel e Scheler, descartou Cassirer e ignorou Husserl. Apesar de seus protestos, pode-se ver que a teoria de Scholem do simbolismo está em certos aspectos intimamente ligada à de Cassirer, visto que ele mesmo se chama algumas vezes de fenomenologista, como fizeram Scheler e Husserl.[24] Scholem, em resumo, diminuiu consistentemente as influências alemãs sobre o seu pensamento, fossem elas sobre o nacionalismo alemão, sobre os escritores contemporâneos judeus-alemães que tratavam de Sabbatai Zevi, sobre o pensamento católico alemão, ou sobre a fenomenologia contemporânea. Como observou Mosse, contudo, a convergência do esotérico, do interesse no misticismo, junto com a identificação da regeneração pessoal e nacional caracterizaram o meio intelectual alemão no qual ele tinha crescido. Scholem pode ter rejeitado essas influências, mas não sem ficar em débito com as mesmas.

ELIADE E O 'NOVO HOMEM'

O novo homem ou a nação renovada pressupõe uma grande mudança espiritual, uma grande revolução neste sentido por parte de todo o povo, uma revolução oposta à direção espiritual de nossos dias e uma ofensiva explícita contra esta direção.
– *Corneliu Zelea Codreanu*

O membro da Legião (A Guarda de Ferro) é um novo homem, que descobriu sua própria vontade, seu próprio destino. Disciplina e obediência deram a ele uma nova dignidade e confiança ilimitada nele mesmo, no Chefe (Codreanu) e no destino maior da nação.
– *Mircea Eliade*

Eliade defendeu uma versão diferente, mas talvez igualmente veemente do 'nacionalismo espiritual'. Em sua autobiografia, Eliade evocou a revolução espiritual da Legião do Arcanjo Miguel em seus próprios termos, sem a menor crítica: 'Para Codreanu, o movimento legionário não se constituiu em um fenômeno político mas foi, em sua essência, ético e religioso. Ele repetiu várias vezes que não estava interessado na aquisição de poder, mas sim na criação de um 'novo homem'.[25] Nesta passagem, Eliade não apresentou o necessário contexto histórico para este tema. Como salientou George Mosse, 'uma revolução fascista deve reconhecer a primazia do espiritual'. O controle sobre os meios da produção não era importante, mas sim o novo homem a respeito de quem todos os fascistas falavam'.[26] Atrocidades foram cometidas pelo 'novo homem legionário'. O próprio Codreanu exortou o 'novo homem' a cometer tais

ações para assim recriar a si mesmo, eliminando o 'homem antigo', 'totalmente purificado dos vícios e defeitos atuais. No lugar do espécime corrompido, que agora domina nossa vida política, um novo homem íntegro e de caráter forte deve surgir'.[27] Cito aqui 'O novo homem' no texto de Alexander Ronnett, '*acionalismo romeno: o movimento legionário*. No mesmo trecho, o 'espécime corrompido' é identificado com 'os judeus'.[28] Este livro foi publicado em 1974, em um período em que Ronnett estava servindo como médico e dentista pessoal de Eliade. Ronnett, um legionário bombasticamente impenitente, recentemente afirmou a um jornalista que 'seu paciente foi, em determinada época, um promeminente Guarda'.[29]

Este tema não foi restrito à sua fase de Guarda nos anos trinta. Logo após a Segunda Guerra Mundial, Eliade novamente evocou o 'novo homem'. Esta proclamada renovação da humanidade manteve os tons superiores do *Ubermensch* do período pré-guerra: 'O que está envolvido é a criação de um novo homem e de criá-lo em um plano sobre-humano, um homem-deus, tal como a imaginação do homem histórico nunca sonhou ser possível'.[30] De maneira similar, também no final dos anos quarenta, ele atribuiu este ideal não só ao novo estágio de evolução, mas também aos primeiros estágios. 'A orgia transporta o homem a um estado agricultural. Abolindo-se a norma, o limite e a individualidade o homem espera por identificar-se com um plano informe, com uma existência pré-cósmica, voltar a si mesmo restaurado e regenerado, como um *novo homem* no mundo.[31]

O novo homem de Eliade, então, foi um tema-chave ligando suas agitações do período pré-guerra com seus escritos do período pós-guerra. O renascimento do 'Homem', como tal, significou uma *renovação* coletiva suficientemente triunfante para ser chamada de revolucionária. Não se deve esquecer, finalmente, que Louis-Claude de Saint-Martin, o fundador epônimo do Martinismo, a quem Eliade tanto deve, escreveu um livro denominado *Le Nouvel Homme*.[32] Falando do movimento inspirado por Saint-Martin, Eliade afirmou que 'a maioria destes grupos e sociedades secretas foi animada por uma profunda esperança de uma iminente *renovação*'.[33] Pergunta-se como esta afirmação deve ser interpretada à luz da sentença que encerrou a palestra de Eliade em 1960: 'É sob esta responsabilidade com a renovação do mundo que se deve buscar as origens de todas as formas de política, tanto a 'clássica' quanto a 'milenarista'.[34]

CONVOCAÇÃO PARA UMA PALINGÊNESE: O ARIANISMO DE CORBIN E O RENASCIMENTO DA HISTÓRIA

O pensamento xiita de agora tem o caráter de uma convocação para uma palingênese.
– *Henry Corbin*

Henry Corbin concluiu sua *História da Filosofia Islâmica* com estas palavras: 'A lição a ser aprendida de nossos metafísicos islâmicos é que eles nunca imaginaram que seu esoterismo – isto é, sua interiorização – fosse possível sem um novo nascimento interior. Uma *tradição* vive e transmite vida apenas se for um *renascimento* perpétuo.'[35] Embora ele tivesse falado da 'perpetuidade e da palingênese do mundo da gnose', pareceu não restringir seu conceito de renascimento nesses limites.[36] Corbin discutiu toda essas ênfases mencionadas antes dentro do forum nominal da História das Religiões, ou, mais tecnicamente, como um fenomenologista da religião, conforme seu auto-retrato. Ou seja, como Gershom Scholem, Mircea Eliade e outros com os quais foi intimamente associado, com quem ele se encontrou em Eranos durante um quarto de século e com quem ele publicou livros e a quem citou e por quem foi citado, ele articulou seu programa hermeneuticamente, através da leitura de textos tradicionais. Além do mais, como estes fenomenologistas da religião amigos, articulou um certo *nacionalismo espiritual*. No caso de Corbin, esta escolha de textos não somente islâmicos, nem somente esotéricos, mas especificamente textos esotéricos associados ao Irã – na verdade, com o que ele caracterizou como a primordial herança ariana da Pérsia. Uma vez que este é um ponto controvertido, senão delicado mesmo, vou me deter um pouco mais neste assunto.

O Irã de Corbin foi, para usar suas palavras, *imaginário*. Da maneira como ele assinalou, seu Irã não era a nação-estado geograficamente localizada, mas a ideia da Pérsia – o arquétipo, ou talvez, como um título apresentou, a *alma* do Irã.[37] Conforme ele disse em sua palestra de 1951 'Estudos e filosofia iranianos', 'se usarmos sempre Irã, arriscamos ter uma sugestão implícita de que o mesmo é identificado com as fronteiras e características de uma entidade política – ao passo que o filósofo deve olhar para um reino diferente do ser.'[38] Eu chamaria este quadro do seu pensamento de *arianismo* por várias razões. Este nacionalismo espiritual teve antecedentes complexos. Para aqueles que são familiarizados com a história do Islã, ele voltou, por exemplo, até o *'Shueubiyya'*, a resistência nacional persa ao arabecentrismo do início da história do Islã.[39] Mais próximo à sua própria época, ele também se referiu a *Religiongeschichtlicheschule,* que certa época era muito popular, notável por sua busca persistente de um protótipo gnóstico iraniano, o chamado Anthropos, inspirando ostensivamente a figura do gnóstico pré-cristão Filho do Homem por trás do divinizado Jesus.[40] Outra dimensão do seu persianismo foi a teoria indo-européia, que posicionava as continuidades culturais, incluindo a persa, entre a Europa e a Índia.[41] O que é mais importante, o esforço do regime Pahlavi, explicitamente um trono ariano, para estabelecer as continuidades com a glória da antiga Pérsia, fundamentalmente escorou o enfoque nitidamente persa de

Corbin em relação ao Islã. Corbin teve relação muito forte com o regime desde sua chegada em 1945 até sua morte, e a morte do regime em 1978. Desenvolverei mais adiante este ponto.

Não está errado dizer, na verdade, que o conjunto de sua historiografia idiossincrática operava sob *o signo ariano*. A primeira publicação de Corbin depois que ele ressurgiu de seu retiro durante o período de guerra foi uma monografia intitulada *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi*, datada de fevereiro de 1946.[42] Ali ele defendeu uma trajetória transhistórica que alcançava desde o profeta Zoroastro da antiga Pérsia, passando pelo profeta gnóstico Mani, pelos filósofos medievais Suhrawardi e Mulla Sadra, e chegando até o Trono do Pavão de Reza xá Pahlavi, sob cujos auspícios exaltados ele trabalhou. Em 1951, ele publicou ‘Irã, sede de filósofos e poetas’, que reiterou esta visão meta-histórica em termos ainda mais firmes. Aqui ele começa com ‘Zaratustra, o profeta dos arianos’, evoca ‘o último grande soberano do Irã, Reza Xá Pahlavi’, fala de um eixo norte-sul sobre o qual acontece ‘o grande drama da nação ária’ e termina com uma invocação de Hegel, Schelling, Boehme, Tristão de Wagner e o visionário nórdico Swedenborg.[43] Em junho de 1978, apenas quatro meses antes de sua morte, ele reafirmou e tornou explícito o entrelaçamento Alemanha–Irã que acompanhou todo o trabalho da sua vida. Nessa ocasião ele confessou novamente que tanto a Alemanha quanto a Pérsia eram ‘terras de filósofos e de poetas’ e que seus encontros com cada uma delas tinham uma relação complementar com a outra.[44] Assim, ele pôde timidamente afirmar em outro ponto que ‘as experiências dos espirituais iranianos evocavam em cada um de nós comparações com determinados fatos espirituais de outras fontes’.[45]

A obra que trata de forma mais completa o arianismo de Corbin é também uma que recebeu quase nenhuma atenção na literatura. Em 1961 ele publicou a versão original em francês de *O homem da luz no sufismo iraniano*. Aí Corbin não fez nada menos que assimilar os temas de uma Alemanha visionária com os de uma Pérsia espiritual em um singular *Weltanschauung* ariano, um ponto de vista do ‘outro’ mundo. Traduzida em seguida e reeditada várias vezes, esta obra se inicia com a proclamação de que ‘o contraste entre o homem oriental e o ocidental, entre o homem do Norte e o do Sul, regula nossas classificações ideológicas e características’.[46] Ele aí nos dá uma dissertação sobre os ‘Símbolos do Norte’.[47] Quase no final desse livro, ele menciona que Semani, do século catorze, enfrentou ‘a mesma situação metafísica que enfrentou Nietzsche: o perigo mortal descrito por Semani é a mesma situação com a qual o Ocidente se deparou quando Nietzsche vociferou: Deus está morto’.[48]

Este livro, autoconscientemente cifrado, não é o único que continuou a tratar

destes temas prusso-persas. Os mesmos são reiterados em seu livro *O corpo espiritual e a terra celestial*, traduzido para a série Bollingen, de Princeton, e recentemente reeditado em brochura. Aqui ele defende sua escatologia típica, afirmando que o Salvador de Zaratustra e o Imam esperado se constituem em um só arquétipo, o de ‘cavaleiros espirituais’ que estão ‘esperando para voltar para a batalha final’.[49] Repete-se em grandes elogios a Carl Jung, quando prediz que o supremo salvador viria ‘da raça de Zaratustra’.[50] Realmente, Corbin chamou o texto de Jung, ‘ *Resposta a Jó* de um ‘Zervanismo dos últimos dias’, em uma revisão que Jung elogiou como a única de ‘centenas de revisões’ que realmente entendeu o que ele quis dizer.[51]

Em tudo isto, Corbin aplicou um triunfalismo ariano não reconstituído.[52] Dito de outra forma, sua Pérsia era zaratustriana, não tanto uma nação-estado do Oriente Médio, mas sim uma resposta pós-nietzschiana à morte de Deus.[53] Alguns meses antes de sua morte, ele confessou em uma carta que sentia que certas esferas da cultura estavam mais próximas do mundo ‘imaginário’: ‘Acredito que este mundo imaginário é o ponto do renascimento dos deuses, aqueles da teogonia grega, além daqueles da teogonia céltica que, junto com aqueles dos gregos e dos iranianos, são os mais próximos de nosso consciente’.[54]

MARTIN HEIDEGGER

Martin Heidegger representa um importante elo, ainda que até agora não estudado, entre os historiadores das religiões. Corbin foi o primeiro tradutor francês de Heidegger, com quem ele se encontrou mais do que uma vez na Alemanha nos anos trinta.[55] Em 1968 ele procurou diminuir o impacto fundamental de Heidegger sobre o seu Orientalismo:

> Isto resultou no estabelecimento de profundos laços entre eu e o mundo da cultura alemã. Desde então parece ter havido uma certa confusão em relação à minha própria biografia e eu gostaria de aproveitar esta oportunidade para explicar bem como tudo aconteceu. Dado que eu fui o primeiro tradutor de Heidegger para o francês, alguém escreveu que, desapontado com a filosofia existencialista, eu subsequentemente tinha buscado refúgio no misticismo islâmico. Isto é pura fantasia. Minhas primeiras publicações sobre misticismo islâmico datam de 1933 e 1935, bem antes da minha tradução de Heidegger, que ocorreu em 1938. Existem explicações mais simples para as várias viagens e peregrinações de um filósofo.[56]

Este repúdio de 1968 foi contradito por Corbin em pessoa em sua posterior entrevista autobiográfica.[57] Finalmente, vale notar que Corbin concluiu as palestras de 1951 e de 1966 invocando Heidegger.[58]

Scholem estava bem consciente da influência carismática de Heidegger durante os anos vinte.[59] Até 1933, Heidegger teve considerável influência sobre

uma geração de jovens pensadores judeus. Estes incluíram não apenas seus talentosos alunos (e conhecidos de Scholem) Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Hans Jonas e Karl Löwith, nenhum dos quais escreveu o que poderia ser chamado de 'filosofia judaica', mas também teólogos judeus como Alexander Altmann, Emmanuel Lévinas, Franz Rosenzweig, Joseph Soloveitchik e Leo Strauss.[60] Vai além do escopo da presente discussão demonstrar que Scholem também foi influenciado por Heidegger. No momento, só posso comentar uma influência indireta. Como evidência circunstancial eu citaria o impacto do estudo heideggeriano feito por Jonas sobre o gnosticismo em *Redenção através do pecado*, bem como o fato de que Scholem mantinha correspondência com Henry Corbin quando este estava fazendo sua tradução de Heidegger para o francês em meados da década de trinta.[61] A teoria da gnose de Scholem foi explicitamente influenciada pela obra de Jonas, cujo famoso trabalho 'Gnosticismo, Nihilismo e Existencialismo' foi notadamente heideggeriano. Embora Scholem tivesse citado este ensaio com aprovação em seu clássico trabalho *Redenção através do Pecado*, não se deve concluir que isto era um mero interesse passageiro dos anos de sua meia-idade.[62] De fato, ele voltou ao mesmo com a mesma ênfase trinta e cinco anos depois, em uma de suas principais palestras em Eranos, 'Nihilismo como fenômeno religioso'.[63] E, talvez com mais força ainda, a obra-prima de Scholem, *Sabbatai Sevi*, leva em seu frontispício a epígrafe de uma carta do conde Yorck, uma declaração analisada com precisão na culminação do celebrado tratamento de 'historicalidade' no texto de Heidegger, *O Ser e o Tempo*.[64] Finalmente, é interessante observar que Scholem esteve no quadro de editores da série Perspectivas Religiosas de Harper and Row, junto com Mircea Eliade. Em 1968, enquanto ambos pertenciam a esse quadro, esta série publicou *O que é pensar?*, de Heidegger.[65]

Alguém pode gostar muito de saber um dia o itinerário que levou o primeiro tradutor de Heidegger ao estudo da gnose ismaelita e à filosofia de Ishraq. É claro que Corbin não sacrificou sua vocação de filósofo. As obras de Corbin assumirão um dia no futuro seu lugar entre as mais brilhantes produzidas pelo Orientalismo europeu.

Eliade fez este panegírico em uma revisão do texto de Corbin, de 1955, *Avicenne et le Récit visionnaire*.[66] O mesmo pode ser dito, finalmente, do próprio Eliade: todos gostariam de saber por qual caminho o jovem leitor romeno de Heidegger tornou-se o magistral orientalista e comparativista. Voltando ao jovem Mircea Eliade, pode-se observar que, embora ele tenha se apropriado das ambições faustianas de Goethe, isto se mostrou inadequado para o escritor romeno articular uma filosofia para a 'Nova Geração'.[67] Foi entre os pensadores alemães contemporâneos que ele encontrou uma linguagem mais

vitalmente eficaz para sua incipiente filosofia. A obra de Martin Heidegger portanto se tornou fundamental para o pensamento de Eliade, ainda que sua influência não seja aparente até suas obras do período pós-guerra. Ivan Strenski, um dos poucos críticos de Eliade a tratar dos elos entre Heidegger e Eliade, observa as seguintes características comuns aos dois: amor pelos futuristas italianos; ênfase na 'terra', ou na 'piedade telúrica'; o desejo revolucionário em oposição à burguesia; uma ontologia existencialista; celebração da 'nova geração'; enfoque na repetição arquetípica.[68] Ele também observa acuradamente que, nos anos trinta, o mestre de Eliade, Ionescu, ensinou aos decisionistas Junger e Heidegger, que se tornaram tão importantes na vida de Eliade.[69] Finalmente, Strenski reconhece que Eliade desempenhou o papel em relação a Gerardus van der Leeuw que Heidegger teve em relação a Husserl: ambos revolucionaram uma 'fenomenologia' prévia quase além de reconhecimento.[70]

Pode-se ir mais além do que Strenski.[71] Eu gostaria de enfatizar que a leitura de Heidegger feita por Eliade está na raiz de seu 'ontologismo', sua ênfase na centralidade cósmica de 'estar no mundo'. O que é mais fundamental, o cuidado consistente e essencial com a 'historicidade' e com o 'ser' em toda a sua obra realça mais a impressão de uma leitura tardia ou superficial. O 'ontologismo' de Eliade – só vagamente reminiscente das formulações do *Sein und Zeit*, mas flagrante em relação à postura do Heidegger do período pós-guerra – é básico para o seu pensamento, repetido de várias maneiras através da sua obra: 'O *sagrado* é equivalente ao *poder* e, em última análise, à realidade. O sagrado está saturado pelo *ser'*.[72] O mito se define pela sua própria maneira de ser'.[73]

Eliade chegou a esta apreciação de Heidegger logo cedo em sua carreira. Seguindo a orientação de seu mestre, Nae Ionescu, Eliade ensinou e estudou Heidegger em seu grupo Criterion, em 1933 – ou seja, depois do *Rektorsrede* de 1933.[74] 'Precisávamos discutir Heidegger e Jaspers', explicou ele no final da sua vida.[75] Em sua *Oceanografia*,[76] ele citou Heidegger como um dos 'poucos capazes de penetrar na estrutura do pensamento romeno'.[77] Embora sua posição logo no início do período pós-guerra sobre Heidegger parecesse um tanto equívoca, na verdade Heidegger permaneceu próximo de sua própria vida espiritual.[78] Quando a primeira esposa de Eliade morreu em novembro de 1944, ele leu somente a Bíblia, Kierkegaard, Shestov, Dilthey e Heidegger.[79] Eliade, entretanto, tinha estabelecido estreito contato com pessoas íntimas de Heidegger, como Ernst Junger. Em 1953, o psicanalista heideggeriano Medard Boss, muito familiarizado com Heidegger, relatou a Eliade uma viagem que tinha feito para a Itália com o mesmo.[80]

Durante toda a década de cinquenta, portanto, a influência de Heidegger sobre Eliade cresceu. Eventualmente, ele publicou um trabalho repleto de temas

heideggerianos, *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Em sua versão original em francês, datada de 1957, ele concluiu com uma notável referência a Heidegger.

> Muitos séculos antes de Heidegger, o pensamento indiano tinha identificado, na temporalidade, a dimensão de toda a existência ligada ao destino. Quando o iogue ou o budista diz que tudo é sofrimento, que tudo é transitório, o significado disto é o do *Sein und Zeit*, ou seja, a temporalidade de toda a existência humana engendra necessariamente ansiedade e dor.81

Quando ele publicou a versão em inglês desta obra em 1959, observou no prefácio que 'as últimas pesquisas' de Heidegger estavam se encaminhando para se tornar 'capaz de recuperar a investigação filosófica'.82 Por volta de 1963, Eliade estava elogiando Heidegger abertamente: 'Admirável resposta de Heidegger aos ataques de Carnap ao dizer que o ser não deve ser entendido logicamente – embora isto, como observa ele aguçadamente – seja algo que um 'neopositivista ou marxista não conseguiria compreender.83 Em 1971, ele fez o prefácio para *Simpósio Heidegger*, uma publicação romena que mostrou uma carta de Heidegger logo após o prefácio de Eliade.84 Ali Eliade foi absolutamente certo e inabalável em sua convicção de que a ontologia fundamental de Heidegger era *a* filosofia do nosso tempo: 'Faz cinquenta anos, no máximo, que os problemas do Tempo e da História passaram a ocupar o centro do pensamento filosófico ocidental'.85 Sua última declaração explícita sobre Heidegger foi também a mais prodigamente elogiosa, para dizer o mínimo. Na anteriormente citada palestra no encontro anual da Academia Americana de Religião, a respeito do assunto 'Mitologias da Morte', Eliade concluiu referindo-se à obra de Heidegger como 'a mais profunda e seminal', 'decisiva', 'fundamental', 'grandiosa' e 'acurada'.86 Em uma entrevista posterior ele se referiu aos 'processos de pensamento maduros e profundos' de Heidegger.87

A *renovação* coletiva segue as rejeições radicais que caracterizaram o *Kampf* planetário heideggeriano. O ex-aluno de Heidegger Karl Löwith caracterizou como segue a estância de absoluta rejeição de Heidegger:

> O que fica em tudo o que Heidegger pensa e diz é um 'moto' de Kierkegaard: 'A época das diferenças (*Distinktionen*) já passou'. As diferenças que Heidegger deixa para trás são as tradicionais das disciplinas filosóficas (*Unterscheidungen*), por exemplo, a Física, a Ética e a Lógica.88

Hugo Ott, outro dos estudantes mais distintos de Heidegger, enfatizou que ele rejeitava não só as diferenças da filosofia ocidental mas também as do monoteísmo ético

> Heidegger declarou que o Deus dos judeus e dos cristãos estava finalmente morto; e, frequentemente, repetiu esta abolição filosófica de um deus pessoal, de um deus-criador, de um deus-salvador. Assim procedendo, ele negou enfaticamente, é claro, a necessidade de uma ética baseada no Decálogo.89

Heidegger, portanto, estabeleceu um exemplo importante para aquele momento, que, por assim dizer, transcendeu tanto a Atenas quanto a Jerusalém. Esta

enormidade planetária se agigantou sobre os pensadores religiosos na metade do século, não ficando de fora os historiadores das religiões.[90]

A influência de Heidegger sobre a História das Religiões, contudo, pode parecer em grande parte inócua, embora Eliade fosse muito explícito a respeito da mesma. Todavia, o exemplo de Heidegger, como um pensador que sacudiu tanto as normas da civilização européia quanto as sérias convenções monoteístas, permaneceu como um horizonte insuperável para cada um de nosso trio de historiadores. Scholem, obviamente, nunca foi tão ligado a Heidegger quanto o foram Corbin e Eliade. Todavia, mesmo o sionista que abandonou a Alemanha de Heidegger não conseguiu ir muito mais adiante desse horizonte: muitos de seus pares intelectuais judeus, inclusive Adorno, Rosenzweig, Jonas, Arendt, Altmann, Strauss e Löwith, reagiram (de uma maneira ou de outra) a Heidegger.[91] Em termos de uma maior organização de formas do conhecimento, então, pode-se concluir que a chamada Filosofia Continental foi, nesse período, absolutamente dominada por Heidegger, da mesma maneira que a História das Religiões foi dominada por Eliade, Corbin e Scholem. As relações entre estes dois discursos ainda deve ser pesquisada em detalhes.

NOVA LEI NA ERA MESSIÂNICA

> Ele soube, bem lá dentro do coração, que era o escolhido, aquele que deveria ir buscar e encontrar a alma de seu povo. E o Sonhador – seu nome já o marcava como aquele que era tão esperado: Scholem, o perfeito, preparou-se para sua missão e começou a forjar as armas do conhecimento.
> *– Gershom Scholem, 22 de maio de 1915*

A próxima identificação de Deus e do homem, anunciada com alarde por Jung, parecia não propriamente um Messias, mas também não era um anti-cristo. Jung entendeu que sua anunciação seria, em certo sentido, o manifesto de uma nova era da humanidade. No sentido que abordei, foi, talvez, mais bem entendido como a profecia da *gnose como a próxima época;* como a próxima convergência da história com a psicologia, da psicologia com a história, da psicologia com a religião e da religião com a psicologia, em uma reunificação do individual com o coletivo.[92] Como uma *renovação* coletiva, esta soteriologia se referia ao final da história.

Gershom Scholem abordou este ponto numa apresentação em plenários antes de um encontro da Associação Internacional da História das Religiões:

> Quando a religião sofre, como faz tão frequentemente e tão visivelmente em nossos dias (14 de julho de 1968), o processo de secularização, ou seja, quando é interpretada em termos aparentemente não religiosos, encontramos uma característica mudança de ênfase: o que antes era considerado como um estado de redenção, especialmente em suas conotações messiânicas, agora se torna a condição em que a experiência humana verdadeira é possível sozinha. O estado sem redenção não vale mais a pena ser chamado de humano. O estado redimido é onde começa a experiência humana.[93]

Isto levanta a questão do que se entende por ‘estado redimido’. Corbin definiu como a doutrina da imanência da perfeita ‘escatologia realizada’.[94]

Esta escatologia realizada, pelo que parece, emergiu da imaginação escatológica. Ver esta era titubeando na direção de sua conclusão, caminhando para uma certa perfeição maior, sugere que a escatologia realizada, pelo menos sob a forma que assume neste campo, sublinhou nada menos do que a própria modernidade. ‘Escatologia realizada’ é um sinal de superação dos opostos que regem a presente época, tão opressiva. A androginia, a unificação dos opostos sexuais, leva então à libertação das restrições existentes. Estas restrições, para ser bem preciso, não eram somente de cunho sexual, mas também moral, legal, político e ético.[95]

Realmente, pode-se dizer com uma certa acurácia descritiva, que a própria modernidade funcionou para nossos historiadores das religiões como uma espécie de falso messias. Esta época do mundo, por conseguinte, não só promete em princípio, mas aparentemente realiza na prática uma emancipação das correntes da velha lei. Esta secularização é descritivamente o caso, assim como é seu objetivo falhar em substituir a lei antiga por outra novamente reconhecida como *Lei.* Apesar disso, a presente modernidade secular, para nossos historiadores das religiões, é vista através da óptica divina de uma perfeição presumida, de paraíso imediato.

WELTALTER: A TRANSGRESSÃO COMO NORMA

(Cada época sonha com a próxima).
– *Theodor Adorno*

O livro *O herói de mil faces,* de Joseph Campbell, popularizou, como talvez nenhum outro livro conseguiu, o ponto de vista de Eranos.[96] Nenhum livro pode ter feito mais para unir o discurso de elite de Eranos com uma florescente religião da ‘Nova Era’, cujo ‘espiritualismo’ veio a desabrochar completamente alguns anos mais tarde. *O herói de mil faces* identificou um grande mito, o chamado monomito. No entanto, se houve uma história mítica no centro do *coletivo,* em oposição ao mito *pessoal* apregoado por Campbell em Ascona, pode ter sido o mito histórico dos ‘ciclos mundiais’. O velho mundo, o ciclo do mundo moderno, é uma norma que está morrendo – e, por conseguinte, novas normas, pós-éticas, agora se transformam em verdade. Atualmente, em resumo, Halakha, Shari‘a e Ecclesia não funcionam mais, pelo menos como ideias que regulam a história religiosa. Sua atração para a teoria das eras do mundo fez com que a lei se evaporasse. Uma consequência deste monomito coletivo, deste auto-entendimento da época, foi seu efeito desintegrador sobre as normas deste mundo. Assim, as restrições históricas, legais e sexuais não mais se prendem, em

princípio, ao gnóstico agora liberado para seu próprio reconhecimento, como se já tivesse acontecido.

Todos os historiadores das religiões escreveram exaustivamente sobre a teoria do *Weltalter*, ou eras do mundo.[97] Scholem escreveu talvez metade de sua vasta obra sobre o fenômeno do messianismo sabatiano. Ele também terminou seu livro *Origens da Cabala* com uma extensa discussão de um tratado que de outra forma ficaria obscuro (*Sefer Temuna*) sobre as eras do mundo.[98] Eliade escreveu, durante toda a sua carreira, sobre a teoria hindu das eras mundiais, que pareciam sublinhar sua crença de que estamos atualmente vivendo em uma era iminentemente voltada para a dissolução (Kali Yuga).[99] E Corbin, pelo menos tanto quanto seus colegas, situou esta ideia no centro de seus estudos do Oriente. Pondo em termos xiitas, por exemplo, ele viu a presente era como levando ao 'ciclo da iniciação espiritual dos Amigos de Deus, sucedendo o ciclo da profecia da Lei'.[100]

Corbin e Eliade, não incidentalmente, escreveram repetidamente sobre o grande revolucionário antinomiano, Sabbatai Zevi. Quando foram tratar do judaísmo, usaram quase que integralmente a versão de Scholem da história dos judeus. Realmente, ambos escreveram ensaios e até mesmo capítulos inteiros em que descreveram o judaísmo em termos sabatianos. Este judaísmo foi, segundo a descrição deles, um monoteísmo quase inteiramente sem lei. O judaísmo, para estes historiadores das religiões, era idêntico à versão de Scholem do sabatianismo.[101] Foi possível a eles coroar com tanta resolução e firmeza tal antinomianismo como uma descrição autoritária do mais antigo monoteísmo ético, em parte porque trabalharam em um meio intelectual mais amplo no qual foi, pelo menos por um determinado período, rotineiramente revolucionário aceitar como norma a transgressão. George Bataille, outro filósofo que ligava os três estudiosos antinomianos do monoteísmo, exemplifica como era este meio. Foi, incidentalmente, graças a Bataille que cruciais obras primas de Walter Benjamin sobreviveram aos anos de guerra. Bataille tinha conhecido o amigo de Scholem, Benjamin, em sessões do Colégio Parisiense de Sociologia (1937–1939). Bataille mais tarde também ajudou Eliade a estabelecer-se em Paris, logo após a guerra.[102] Líderes do Colégio, que se reuniram para tratar da 'sociologia sagrada', incluíram Roger Caillois – que mais tarde editou o jornal *Diogenes*, que publicou Scholem e Eliade e cuja obra 'O homem e o sagrado' teve uma influência básica sobre Eliade – e Denis de Rougemont – que editou o jornal *Hic et Nunc* com Corbin, e que o citou durante décadas, eventualmente publicando um artigo louvando Corbin no texto deste *Festschrift*.

A NOVA ERA

A hermenêutica, como ciência do indivíduo, permanece em oposição à dialética histórica como alienação da pessoa.
– Henry Corbin

Um manifesto como ‘O tempo de Eranos’, de Henry Corbin, sem dúvida anuncia o equivalente religioso, para intelectuais emigrados do anticomunismo da Guerra Fria. Eles se firmaram em uma versão internacional, espiritualizada, em oposição às variantes locais, chauvinistas, centradas no nacionalismo. A hermenêutica luterana de Henry Corbin dos anos trinta parecia anunciar este estágio pós-guerra. *Eu fico aqui*: o pós-luterano Henry Corbin reteve a fé heróica do indivíduo e se opôs a um coletivo opressivo. Depois da Guerra, Corbin articulou sua teologia pós-cristã explicitamente em termos da *renovação* coletiva oferecida pelo xiismo.

> O Islã xiita apresenta maravilhosamente à teologia cristã o problema tecnológico da história das religiões pós-cristãs. É possível que esta questão implique uma grande aventura, nada menos do que uma metamorfose, até mesmo uma *total renovação espiritual* para muitos.

Não é por acaso que uma certa espécie de pós-cristianismo, denominado ‘Religião da Nova Era’, tivesse emergido durante a Guerra Fria. Os intelectuais religiosos como os historiadores das religiões formavam a frente de um grupo com uma noção de religião que parecia transcender os limites dos domínios, mesmo presumindo certo tipo de unidade transcendental nas religiões do mundo. O antagonismo geopolítico da Guerra Fria, aparentemente tão característico da época, estimulou ao mesmo tempo o que parecia um ecumenismo planetário. Este tipo de gnose pública de Eranos, popularizado por Jung, Campbell e Eliade, podia esposar sua identidade, *seriatum*, com alquimia, xamanismo, ioga, templarismo. Tal esoterismo secularizado, obviamente, agora é familiar em suas formas subsequentes popularizadas como a Religião da Nova Era.[103] Sua aplicação caracteristicamente promíscua de correspondências, muitas vezes aclamada como um princípio hermético, subescreveu um conflito de analogias. Unificando estes elos globalizantes, o Princípio da Totalidade foi visto como o ‘ponto final’. A suprema versão do princípio foi o Homem Universal; a culminação dos símbolos em um grande arquétipo, que Campbell chamou em seu livro *O herói de muitas faces* de o ‘monomito’, ou que Jung chamou de ‘A Nova Encarnação’, o deus-homem prestes a chegar na Nova Era: a identidade de Deus e de homem’.[104] Eliade expôs (sem titubear) sobre este tema, o que segue:

> É suficiente relembrar que a libertação da Natureza das leis do tempo caminha de mãos dadas com a liberação do próprio alquimista. Na alquimia ocidental, muito mais tarde, a redenção da Natureza, como foi demonstrado por Jung, completou a redenção do homem por Cristo.[105]

A Nova Era é a época desta redenção coletiva.

Eliade chamou a atenção sobre a nascente Nova Era em sua palestra sobre Freud em 1974, ‘O oculto e o mundo moderno’.[106] Aqui o tema da *renovação* coletiva chegou até ao plenário. De acordo com o que foi defendido historicamente nessa palestra, a linhagem literária que vem desde *Wilhelm Meister*, de Goethe, até *Séraphita*, de Balzac, foi caracterizada por ‘uma esperança de uma *renovação* pessoal ou coletiva – uma restauração mística da dignidade original do homem e de seus poderes; em suma, as criações literárias refletiam e prolongavam os conceitos dos teosofistas dos séculos dezessete e dezoito e suas fontes’.[107] Esta simulada minirrenascença da teosofia, continuou Eliade, foi seguida de ‘iluminadas contribuições’ de eruditos contemporâneos, entre os quais ele especifica Scholem e Corbin. Sob a rubrica ‘A esperança de *Renovação*’, Eliade então retratou a contracultura de 1974 como ‘uma rejeição da tradição cristã em nome de um método supostamente mais amplo e mais eficiente de alcançar uma *renovação* individual e, ao mesmo tempo, coletiva’.[108] Para René Guénon, com cujo caso Eliade concluiu, ‘não existe esperança de uma *renovação* cósmica ou social. Um novo ciclo começará só após a total destruição do atual’.[109] Eliade, em suas notas conclusivas, não escolheu entre duas alternativas – entre os lados positivo e negativo da *renovação* que se aproximava – mas a pista de sua inclinação pelo catastrofismo guénoniano é aludida nas páginas finais desta palestra. Esta preferência é claramente apoiada por outras fontes.[110] Para Eliade, em resumo, a *renovação* coletiva virá após uma total aniquilação deste estágio da história.

APOCALIPSE ONTEM

A conclusão alquímica de Eliade da ‘redenção do homem por Cristo’ é iluminada por referência à noção de Henry Corbin da ‘escatologia realizada’ e ao conceito de Scholem do ‘estado redimido’. Esta ‘redenção’ implicou, em resumo, uma teoria da religião após a lei, vida no futuro, uma teoria cuja oposição à secularização teve sucesso porque é quase perfeitamente adaptada a ela; uma secularidade perfeitamente teorizada.

Esta ideia também coincidiu com o movimento da ‘liberdade’ tão proeminente na Guerra Fria. *Antaios* foi subintitulada um *jornal para o Mundo Livre.* Assim, Scholem também pôde abraçar uma ‘nova liberdade radical’ e Eliade pôde escrever um tomo a que chamou *Ioga: imortalidade e liberdade’*[111] O apocalipse aconteceu. Apocalipse ontem. A nova era é a nossa era e os velhos deuses são uma história antiga para nós – a nova história é o novo mito, que explica nossa

liberdade para nós. O apocalipse se torna o próprio moderno: *Eranos está também depois.*

Tal estância foi sem dúvida problemática. Por exemplo, pareceu voar diante da rejeição da modernidade, que, de outra forma, teria sido insistente, de Corbin e de Eliade. A *renovação* coletiva parecia necessária, vista de fora, porque o reconhecido terror daquele período assim o pedia. Não existe, contudo, nenhum meio racional pelo qual alguém possa demonstrar que a 'modernidade' como tal seja pior do que 'a vida tradicional'. Qualquer afirmativa deste tipo não pode ser uma proposição racional. O caráter mítico desta forma de rejeição do mundo se torna aparente na totalidade de suas reivindicações. É uma narrativa sagrada, uma totalidade, um ponto de vista mundial. Uma coisa que distingue *religião além da religião* de outros antimodernismos totalizantes é sua postura tradicionalista. Ironicamente, portanto, ela defendeu um passado que nunca esteve em oposição a um presente que nunca existiu. Talvez estes grandes eruditos tenham escolhido a solução de uma *coincidentia oppositorum* – esta era mundial é o melhor de todos os tempos e, ao mesmo tempo, o pior – porque precisavam de uma resposta que abrangesse todas as possibilidades, porque queriam ter sua fatia de liberdade que, ao mesmo tempo, fosse também tradicionalista. A morte deles, em uma ironia histórica mundial, por volta de 1989, trouxe o pós-apocalítico fim da Guerra Fria, que trouxe também, se não a *renovação* coletiva, nem a reintegração, pelo menos o retorno da religião.

1 *CH* 139–175. Este também foi o ano em que Joseph Campbell publicou 'Herói de mil faces'. Ver o capítulo 13, 'Usos do andrógino na História das Religiões', neste livro.

2 Corbin pode ter pensado aqui a respeito da sua própria tradução, datada de 1938, do ensaio de Heidegger sobre Holderlin. 'C'est le temps de la *détresse*, parce que ce temps est marqué d'un double manque et d'une double négation: le 'ne plus' des dieux enfuis et le 'pas encore' de dieu qui va venir.' (É o tempo da *negação*, porque é marcado por uma falta e uma negação duplas: o 'não mais' dos deuses que se foram e o 'ainda não' do deus que está por vir). *Qu'est-ce que la métaphysique*, terceira edição (Paris: Gallimard, 1938), 251, ênfase no original.

3 *OK*, 2.

4 Pode-se comparar a questão levantada por Arno Mayer em 'Por que o céu não escurece? A 'solução final' em 'História' (Nova York: Pantheon, 1988).

5 Martin Heidegger, 'Uma introdução à Metafísica' (New Haven, Connecticut: Editora da Universidade de Yale, 1959), 30. Esta tradução foi feita por Ralph Manheim, também tradutor de Corbin e de Scholem.

6 *Avicenna*, 24.

7 Idem, 26, imprescindível.

8 Michael Williams, 'Repensando o gnosticismo: um argumento para desmantelar uma categoria dúbia' (Princeton, Nova Jersey: Editora da Universidade de Princeton, 1996).

9 *Avicenna*, 16 – 28.

10 Idem, 19. Tradução feita por mim.

11 Uma parte da literatura referente ao envolvimento de Eliade com Nae Ionescu (não confundir com o amigo de Eliade, o celebrado autor teatral Eugene Ionescu) e com a Guarda de Ferro pode ser encontrada em Philippe Baillet, 'Éclipse et retour de la tradition: autour de mouvement légionnaire roumain' (Eclipse e volta da tradição: ao redor do movimento legionário romeno), em *Les plumes de l'Archange: quatre intellectuals roumains face à la Garde de Fer: Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica* (As asas do Arcanjo: quatro intelectuais romenos perante a Guarda de Ferro: Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica), de Claudio Mutti, tradução do italiano por P. Baillet (Chalons-sur-Saône: Ed. Herode, 1993), 5–35; Adriana Berger, 'Mircea Eliade: 'Fascismo romeno e a História das Religiões nos Estados Unidos', em 'Grandiosidade arranhada: anti-semitismo e heróis culturais', edição de N. Harrowitz (Filadélfia: Editora da Universidade do Templo, 1994), 51–74; Adriana Berger, 'Fascismo e religião na Romênia' (Revista de Mircea Eliade, 'Autobiografia. Odisséia no exílio: 1938 – 1969', volume 2 (Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1988) e Mac Linscott Ricketts, 'Mircea Eliade: as raízes romenas' (Nova York: Editora da Universidade de Columbia, 1988), 'Anais de Estudos 6' (1989): 455–465; Phillipe Bourgeaud, 'Mith et histoire chez Mircea Eliade: Réflexion d'un écolier en histoire des religions' (Mito e história segundo Mircea Eliade: reflexão de um estudante da história das religiões), *Institut National Genovois. Annales* (1993): 33–48; Isac Chiva, 'A propos de Mircea Eliade. Un téimoinage' (A propósito de Mircea Eliade. Um testemunho), *Le genre humain* 26 (O gênero humano 26) (1992): 89–102; Radu Ioanid, 'A espada do arcanjo: ideologia fascista na Romênia', tradução de Peter Heinegg (Boulder: Monografias da Europa Oriental; distribuição da Editora da Universidade de Columbia, 1990); Vittorio Lanternari, 'Reavaliando Mircea Eliade', ' A crítica sociológica' 79 (1986): 67–82; Norman Manea, 'Culpa feliz: Mircea Eliade, fascismo e o destino infeliz da Romênia', 'A nova República', 5 de agosto de 1991, 27–36; Alfonso M. di Nola, 'Mircea Eliade e o anti-semitismo', 'Resenha mensal de Israel (janeiro/ fevereiro de 1977): 12–15; Leon Volovici, 'Ideologia nacionalista e anti-semitismo: o caso dos intelectuais romenos nos anos trinta', tradução de Charles Kormos (Oxford: Editora Pergamon para o Centro Internacional de Vidal Sassoon para Estudo do Anti-semitismo, Universidade Hebraica de Jerusalém, 1991).

12 Eles tinham uma relação muito antiga, que começou em 1927 (*R*, 1: 1299). Evola insistiu para que Eliade, que tinha então vinte e um anos de idade, experimentasse pessoalmente a ioga, antes de surgir a obra 'Jornada ao Oriente' deste último, em 1928 (um conselho que Eliade lembrou com muito prazer em 1974: ver *J III;* 162). Ao retornar à Romênia, Eliade publicou uma arrebatada avaliação de 'Revolta contra o mundo moderno', de Evola, em 1935, colocando seu mentor italiano como 'uma das mentes mais interessantes da geração da guerra' e comparando-o com Spengler, Gobineau, Chamberlain e (Alfred) Rosenberg (*RR* II, 849). Esta revisão está disponível em uma tradução francesa de Faust Bradesco, publicada no primeiro número do jornal neofascista *Les deux etendards* (1988). Agradeço a Leon Volovici de Jerusalém por ter-me enviado uma cópia dessa tradução. Bradesco, um propagandista da Guarda de Ferro, publicou um artigo no Jornal da Negação do Holocausto, 'O Jornal da Revisão Histórica', junto com Alexander Ronnett, dentista e médico pessoal desde muito tempo de Mircea Eliade. Para ler sobre o relacionamento de Ronnett com Eliade, ver, de Ted Anton, 'Eros, magia e o assassinato do Professor Culianu'. (Evanston, Il: Editora da Universidade do Noroeste, 1996), 117. Para o artigo conjunto de Bradesco/Ronnett, ver 'O movimento legionário na Romênia', no 'Jornal da Revisão Histórica 7', n. 2 (1986), 193–228, que começa com uma nota editorial sobre o fato de que 'os autores do artigo seguinte são ambos membros do movimento legionário e ativistas no mesmo'. O chefe legionário Codreanu exortou o Novo Homem' a executar ações violentas para assim criar a si mesmo, eliminando o 'Velho Homem', 'totalmente livre dos vícios e defeitos atuais. Em vez do espécime corrupto, que atualmente domina nossa vida política, um novo homem com integridade e caráter forte deve surgir.' Ver o capítulo sobre 'O Novo Homem', no livro de Alexander Ronnett 'Nacionalismo Romeno: O Movimento Legionário' (Chicago: Editora da Universidade Loyola, 1974), 7. Na mesma passagem, o 'espécime corrupto' é identificado como 'os judeus'. Este livro foi publicado em 1974, em uma época em que Ronnett atendia Eliade como seu

médico e dentista. Legionário bombasticamente impenitente, Ronnett 'insistiu' com um jornalista que o entrevistou que 'seu paciente foi, numa certa época, um proeminente guardista'. Ver, de Anton, 'Eros, magia e o assassinato do Professor Culianu', 117.

13 De Jurgen Habermas, ver 'Carl Schmitt na História Intelectual Política da República Federativa', em 'Uma República de Berlim: Textos sobre a Alemanha', tradução de Steven Rendall (Lincoln: Editora da Universidade de Nebrasca, 1997), 108: 'Schmitt e Heidegger estavam entre os grandes apoiadores de 1933', porque ambos se sentiam infinitamente superiores aos nazistas e queriam 'controlar o líder'. Reconheceram o caráter ilusório de seu bizarro plano, mas *post festum* negaram-se publicamente a admitir sua culpa ou mesmo seu erro político.' Para uma importante discussão das relações de Schmitt com Eliade, ver 'Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon 1942', de Cristiano Grottanelli, que o autor me emprestou em rascunho para estudos.

14 'A Época de Eranos', de Corbin, xx.

15 Ver 'Do Messias Autoproclamado ao Estudioso do Messianismo: os Diários Recentemente Publicados Mostram o Jovem Gershom Scholem sob uma Nova Luz', de Michael Brenner, em 'Estudos Sociais Judaicos 3', (1996): 177–182.

16 Para importantes discussões do mito da Regeneração Nacional, ver 'O Mito da Regeneração Nacional na Itália', de Emilio Gentile, em 'Visões Fascistas: Arte e Ideologia na França e na Itália' (Princeton, Nova Jersey: Editora da Universidade de Princeton, 1997), 25–45, e 'Mito Palingenético', de Roger Griffin, em 'A Natureza do Fascismo' (Londres: Routledge, 1993), 32–36.

17 Em 'O Povo Judeu no Passado e no Presente', (Nova York: Livros Enciclopédicos Judaicos, 1946; reedição, 1955), 1: 308–327, em 308. Reimpresso em *OPJM*, 121–154, em 122 (uma tradução diferente). Ver *OPJM*, 121, para as versões em hebraico.

18 'Gershom Scholem como Judeu Alemão', de George L. Mosse, em 'Confronto com a Nação: Nacionalismo judaico e ocidental' (Hanover: Editora da Universidade de Brandeis, 1993), 176–192, em 180.

19 Ele foi muito menos veemente em suas críticas sobre a sociologia do que Corbin ou Eliade, por exemplo, que eram polemistas ferozes contrários a qualquer sociologismo.

20 Löwy, 'Redenção e Utopia'.

21 Scholem aprendeu primeiro com Zalma Rubaschoff/Shazar a respeito do franquismo: ver *Gershom Scholem,* de Biale, 27. Mesmo Isaac Bashevis Singer escreveu uma novela com protagonista franquista nos anos trinta. Ver 'As Novelas Franquistas de Isaac Bashevis Singer', de Chone Shmeruk, em 'Estudos sobre o Judaísmo Contemporâneo: Um Anual', 12 (1996): 118–128.

22 Ver *Settimo Contributo alla Storia Degli Studi Classici e del Mondo Antico*, de Arnaldo Momigliano (Roma: Edições de História e de Literatura, 1984), 356.

23 Para ler mais sobre este tema, ver o capítulo 7, 'Um farfalhar na floresta', neste livro.

24 Ver a discussão da 'fenomenologia da religião', no capítulo 1, sobre 'Eranos e a História das Religiões', neste livro.

25 *A II*, 65. Está além do meu objetivo rever a evidência do envolvimento de Eliade com a Guarda de Ferro. Para literatura a respeito, ver a nota 11 acima. O tratamento mais completo deste assunto está no livro *Les Plumes de l' Archange*, do partisan, mas bem documentado Mutti. Em particular, deve-se observar que Eliade aparentemente tentou conseguir ingressar na Guarda de Ferro. Pode-se acrescentar que os legionários atualmente citam orgulhosamente Eliade como um deles, que, dizem eles, nunca negou sua afiliação aos legionários. Tais exemplos estão convenientemente acessíveis na Internet. Para citar um exemplo, ver o artigo 'Legionarismo contra extremismo. Não há anti-semitismo. O que realmente existe é o Problema judaico', de Zaharia Marineasa, um membro da Guarda de Ferro. Este artigo se encontra no seguinte endereço da Internet: //www.geocities.com/Paris/Maison/1849/zmarineasa.html.

26 'Introdução: A Gênese do Fascismo', de George L. Mosse, em 'Fascismo Internacional 1920–1945', edição Walter Laqueur e George L. Mosse (Nova York: Harper e Row, 1966), 14–27, em 21.

27 'Nacionalismo Romeno', de Ronnett, 7. Para literatura relevante, ver a nota número 11, neste

capítulo.

28 Idem, 6–7.

29 De Anton, ver 'Eros, magia e o assassinato do professor Culianu', 117. Ver 'O movimento legionário na Romênia', no volume 7, número 2 daquele jornal (com Faust Bradesco). Ver também a edição de Claudio Mutti de Ion Mota, *L' uomo Nuovo* (O homem novo) (Padua: Ar, 1978).

30 *CH*, 159.

31 *PCR*, 358–359, importante.

32 *Le Nouvel Homme*, de Saint-Martin (Paris, 1976). Para alguma orientação, ver 'Martinismo', em *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie*, edição de Daniel Ligon (Paris: PUF, 1987), 777–781.

33 'Ocultismo e maçonaria na França do século dezoito.' Ver a conclusão deste livro para algumas reflexões sobre os Historiadores das Religiões como expoentes de uma espécie de Cabala Cristã.

34 *TO*, 159.

35 *HIP*, 366, importante.

36 *Avicenna*, 17.

37 'L'Iran, patrie des philosophes et des poètes' (Irã, pátria de filósofos e de poetas), de Corbin, em *L'Âme del'Iran* (Paris: Albin Michel, 1951).

38 *VM*, 34.

39 Ver o ensaio clássico de H. A. R. Gibb, 'Estudos sobre a Civilização do Islã' (Londres: Routledge e Kegan Paul, 1969).

40 Ver Carl Kraeling, 'Anthropos e o Filho do Homem: um estudo do sincretismo religioso do Oriente helenístico' (Nova York: Editora da Universidade de Columbia, 1927), para ler sobre a expressão contemporânea. O melhor estudo sobre o assunto permanece sendo *Die religiongeschichtliche Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes vomgnostischen Erlosermythus*, de Carsten Colpe (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961).

41 *Ideologie, Miti, Massacri: Indoeuropei di Georges Dumézil*, de Cristiano Grotanelli (Palermo: Sellerio, 1993).

42 *Les motifs zorastriens dans la philosophie de Sohrawardi* , de Corbin (Teerã: Publicações da Sociedade de Iranologia 3, 1946).

43 L'Iran, patrie des philosophes et des poètes', de Corbin, 27–31.

44 'Post-scriptum', 41.

45 *SBCE*, 105. Acha-se um paralelo nas reflexões de Eliade: 'A *separação* e a *integração* dos símbolos – estes dois métodos são características tanto da Índia quanto de Goethe.' *J II*, 103.

46 *MLIS,* 1.

47 Ele voltou em outro ponto a este tema. Por exemplo, em *Avicenna*, ele discute o Norte cósmico.

48 *Avicenna*, 128.

49 *SBCE*, 70. Outro revelador local de publicação foi *Antaios*, editado por Mircea Eliade e Ernst Junger, onde Corbin publicou 'Uber den zwolften Imam'. *Antaios 2* (1961): 75–92.

50 'Sophia éternelle', 290. Para outros exemplos do uso feito por Corbin da linguagem da raça ver 'Uber den zwolften Imam', 79 (des volkommenen Sohne seiner Rasse) *En Islam iranien*, 2: 337–338, para uma notável dissertação sobre 'Kouschisme'.

51 Deve-se lembrar nesta conexão que Jung anunciou em 1936 que o super-homem de Nietzsche, Zarathustra, foi 'uma antecipação profética de um Fuhrer'. 'A vida simbólica', 578.

52 Com relação ao arianismo de Corbin, Hamid Algar observou adequadamente que Corbin transferiu a dicotomia (ariano = iraniano/semita = árabe) do plano biológico para o plano espiritual. 'Estudo do Islã: a obra de Henry Corbin', 'Revista de Estudos Religiosos 6 (1980): 85–91, em 89.

53 Aziz al-Azmeh igualmente observou que Corbin (junto com seu acólito Nasr) atribuiu 'metafísica

gnóstica' à Pérsia – em termos quase totalmente reminiscentes das determinações do pensamento ariano no último século, determinações que foram transferidas para outros campos de indagação. 'A articulação do orientalismo', em 'Orientalismo, Islã e Islamistas', edição Asaf Hussain, Robert Olson, Jamil Qureshi (Brattleboro, Vt: Edições Amana, 1984), 89–125, em 114. Na franca avaliação de seu duro crítico Algar, a versão hiperariana da Pérsia de Corbin atingiu 'uma forma rara e idiossincrática de colonialismo espiritual'. 91.

54 'Uma carta de Henry Corbin', datada de 9 de fevereiro de 1978, que serve como prefácio para o livro de David L. Miller 'O novo politeísmo: renascimento dos deuses e deusas' (Dallas, Texas: Primavera, 1981), 1 – 7, citação em 4, importante.

55 *Qu' est-ce que la métaphysique?*, de Corbin. A frase final da palestra que dá o título a esta coleção foi feita por Corbin da seguinte maneira: 'Pourquoi, somme toute, y a-t-il de l' existant plutôt que Rien?' (Por que, no final, o que existe vem antes do nada?) 44. Scholem aludiu a esta frase como se fosse de Heidegger em seu texto de 1974 'Reflexões sobre a Teologia judaica', quando ele se pôs outra vez contra 'a famosa questão do porquê as coisas existiam em lugar de não haver nada', levantada por filósofos existenciais desde Schelling até Heidegger. *JJC*, 279.

56 *VM*, 98.

57 'Post-scriptum biográfico', 43.

58 *VM*, 88, 214.

59 Scholem começou a saber sobre Heidegger desde 1916. Ver sua carta de 11 de novembro de 1916 para Walter Benjamin, na qual ele observou que 'Der Aufsatz uber die historische Zeit von Heidegger ist sehr lächerlich und unphilosophisch'. Em *Gershom Scholem Tagebucher nebst Aufsätzen und Entwurfen bis 1923. I. Halbband 1913 –1917*, edição de Karlfried Grunder e Freidrich Niewöhner (Frankfurt am Main: Judischer Verlag, 1995), 418. Para trocas subsequentes de correspondência entre Scholem e Benjamin sobre Heidegger, ver 'Correspondência de Walter Benjamin 1910 – 1940', edição de Gershom Scholem e Theodor Adorno, tradução de M. R. Jacobson e E. M. Jacobson (Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1994), 82, 168, 172, 359, 365, 372 e 571.

60 É interessante notar que Scholem aprovou a obra de Altmannm, de 1933, 'O que é a teologia judaica?', em *MTJM*, 354, 26. Embora ele cite Altmann neste ponto sobre filosofia e Halakha, é relevante observar a explícita influência de Heidegger sobre a palestra de Altmann. Este é outro exemplo do conhecimento de Scholem das ideias de Heidegger naquela época. Ver a coleção de Alfred Ivry dos primeiros textos de teologia de Altmann, 'O significado da existência judaica: ensaios teológicos', 1930 – 1939, tradução de E. Ehrlich e L. H. Ehrlich (Hanover, N. H.: Editora da Universidade de Brandeis, 1991). Altmann voltou a Heidegger em seu último ensaio, 'O Deus da Religião, o Deus da Metafísica e os Jogos de Linguagem de Wittgenstein', em *Zeitschrift fur Religions – und Geistesgeschichte 39* (1987). Uma monografia que não foi publicada de Steven Schwarzschild aparentemente era destinada a demonstrar a importância de Heidegger em relação a Rosenzweig. Ver também a dissertação de Ph.D. de Peter Eli Gordon, 'Ao sabor do vento: Expressionismo Filosófico no Pensamento de Weimar de Rosenzweig a Heidegger' (Universidade de Berkeley na Califórnia, 1997).

61 Em uma palestra de 1951, Corbin observou que, no texto de Jonas *Gnosis und Spätantiker Geist*, 'premissas metodológicas deste original e valioso esforço mostram uma forte influência de Heidegger.' *VM*, 52. Hans Jonas disse isso nesse livro, confessando que 'minha geração sucumbiu inteira a Heidegger'. Ver 'A Religião Gnóstica', segunda edição (Boston: Editora Beacon, 1963), 337. Para a discussão do 'Nihilismo como fenômeno religioso', ver o capítulo 15, 'Sobre a suspensão da Ética', neste livro.

62 Como um marco de sua intimidade com Jonas nos anos trinta e quarenta, ver o poema que Scholem escreveu, que ele inscreveu na cópia de *MTJM* que deu de presente a Jonas.

63 'Nihilismo como fenômeno religioso', de Scholem.

64 'O Ser e o Tempo', de Martin Heidegger, tradução de John Macquarrie e Edward Robinson (Londres: Editora SCM, 1962), 454.

65 Uma tradução de *Was Heisst Denken?* por Fred D. Wieck e J. Glenn Gray (Nova York: Harper e

Row, 1962).

66 Eliade, revisão de *Avicenne et le Récit visionnaire* (Avicenne e a exposição visionária), por Henry Corbin, *La Nouvelle revue française* (A nova revista francesa) (junho de 1955): 1096–99, tradução feita por mim.

67 Ver *R.*

68 'Quatro teorias do mito na História do século vinte: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss e Malinowski', de Ivan Strenski (Iowa City: Editora da Universidade de Iowa, 1987), 93, 118, 122, 209 nota 32, 216 nota 62.

69 Idem, 79, 93.

70 Idem, 118.

71 Esta linha de análise foi seguida por Daniel Dubuisson. Ver 'Mitologias do século XX: Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade', de Daniel Dubuisson (Villeneuve d' Ascq: Edições Universitárias de Lille, 1993).

72 *SP*, 12, ênfase no original.

73 *MDM*, 14.

74 *OL*, 75. 'O grupo Criterion teve uma tremenda repercussão em Bucarest. Foi em um de nossos encontros, em 1933, que o existencialismo, Kierkegaard e Heidegger foram discutidos pela primeira vez'. Ver também Strenski, 209, nota 32.

75 *OL*, 76.

76 Publicado em 1934, recentemente traduzido para o francês e republicado na Romênia.

77 'Desenvolvimento espiritual e intelectual de Mircea Eliade de 1917 a 1940', de Dennis A . Doeing (dissertação de Ph. D., Universidade de Ottawa, 1975), 229, nota 4.

78 *CH*, 150, 152.

79 *A II*, 106.

80 Idem, 166.

81 *MDM*, 239.

82 Idem, 11.

83 *J II*, 200.

84 'Simpósio Heidegger', edição de G. Uscatescu (Madri: Destin, 1971). Esta coleção se autodesigna 'homenagem romena a Heidegger'.

85 *MDM*, 49 nota 1.

86 OWCF, 45–46.

87 *OL*, 147.

88 'Martin Heidegger e o Nihilismo europeu', de Karl Löwith, edição Richard Wolin, tradução de Gary Steiner (Nova York: Editora da Universidade Columbia, 1985), 38.

89 'Bases biográficas da 'Mentalidade de Desunião' de Heidegger', de Hugo Ott, em 'O caso Heidegger', edição Tom Rockmore e Joseph Margolis (Filadélfia: Editora da Universidade do Templo, 1992), 93–113, em 106.

90 Corbin usou o tropo do 'planetário' no fim de sua vida. 'Se a profanação da História não é nada mais do que a decadência e a corrupção do que nos foi dado originalmente, então poderíamos dizer que, em nossos dias, a doença atingiu dimensões planetárias.' *TC*, 340. Eliade viu, de maneira similar, que a globalização da história colocou a História das Religiões como um certo tipo de resposta. 'Atualmente (1965) a história está se tornando verdadeiramente universal pela primeira vez e, portanto, a cultura está no processo de se tornar 'planetária'. A história das religiões pode desempenhar um papel essencial neste esforço em direção à *planetarização* da cultura.' *Q* 69. Uma década mais tarde, Eliade estava buscando 'abrir a mente ocidental e introduzir um novo humanismo planetário'. *J II*, xii. Em 1977 ele estava prestes a fazer um pronunciamento a respeito. 'Neste momento de nossa história, caracterizado pela planetarização da cultura, parece-me que a História das Religiões está sendo chamada a desempenhar um papel privilegiado.' *SSA*, 155. Para algumas reflexões sobre a noção do mundo contemporâneo de Heidegger

como ‘o mundo da tecnologia planetária’, ver ‘Heidegger, tecnologia planetária e o holocausto’, de Alan Milchman e Alan Rosenberg, em ‘Martin Heidegger e o holocausto’, edição de A . Milchman e A . Rosenberg (Atlantic Highlands, N. J.: Editora das Humanidades, 1996), 215–235.

91 Pode-se dizer, por exemplo, que Scholem pertenceu a esta corte de Heidegger que Löwith chamou de *a catastrófica maneira de pensar* característica da geração de alemães depois da Primeira Guerra Mundial’. ‘Martin Heidegger e o Nihilismo europeu’, de Löwith, 166, ênfase no original. Norbert Bolz chama isto de ‘extremismo filosófico’. Ver seu texto *Auszug aus der enzauberten Welt: Philosophischer Extremismus zwischen der Weltkriegen* (Munique: Fink, 1989).

92 Wouter J. Hanegraaff engaja-se em uma valiosa discussão destes temas com relação a Jung em seu bom trabalho ‘Nova Era e a Cultura Ocidental: Esoterismo no espelho do pensamento secular’ (Albany: Universidade do Estado de Nova York, 1998), 496–514.

93 ‘Tema de abertura’, de Scholem, em *Tipos de redenção: contribuições ao tema do estudo – conferência acontecido em Jerusalém, de 14 a 19 de julho de 1968* (Leiden: E. J. Brill, 1970), 1–12, em 11.

94 Em alemão, *präsentische Eschatologie*. Para uma aplicação recente desta ideia à gnose, ver ‘Gnose e Hermetismo’, de Jan Helderman, edição de R. van den Brock e W. Hanegraaff (Albany, N. Y.: Editora da Universidade do Estado de Nova York, 1998), 68, nota 32.

95 Para ler mais sobre estes temas, ver o capítulo 13, ‘Usos do andrógino na História das Religiões’, neste livro.

96 ‘Herói de Mil Faces’, de Campbell, publicado pela primeira vez pela Fundação Bollingen em 1949. Uso a décima quinta edição, de maio de 1971 (Nova York: Companhia Mundo, 1971). Até 1982 o livro tinha vendido 200.000 exemplares, continuando em uma média de 10.000 exemplares por ano. McGuire, *Bollingen,* 142.

97 A teoria derivou em parte da ‘filosofia da mitologia’ de Schelling. Ver, de F. W. J. von Schelling, ‘O abismo da liberdade / Eras do mundo’, tradução de Judith Norman (Ann Arbor: Editora da Universidade de Michigan, 1997).

98 *OK,* 460–475.

99 *IS,* 62; *CH,* 114; *MR,* 61.

100 ‘Hermenêutica do Shi’ i’, em ‘Xiismo’, edição de S. H. Nasr (Albany: Editora da Universidade do Estado de Nova York), 194–202, em 195.

101 ‘O elemento dramático’, de Corbin, 210–212. O interesse deles é relevante para as origens comuns que os três historiadores das religiões partilharam de certa forma da Cabala Cristã.

102 Considerando-se estas interconexões variadas, não são nenhuma surpresa as semelhanças entre a teoria da ‘transgressão’ de Bataille, e a teoria de Scholem de Shabbetai Zevi como um Messias transgressor, como recentemente observou Mehlman em ‘Walter Benjamin para crianças, 40–42, 44–47.

103 ‘Nova Era e a Cultura Ocidental’, de Hanegraaff. O andrógino divino surge com frequência sob forma popular em toda a Religião da Nova Era. Um dos primeiros exemplos foi em um volume de 1963 de uma série junguiana, ‘As duas mãos de Deus’, de Alan Watts (Londres: Century, 1963).

104 Para uma crítica firme, até mesmo definitiva de Jung sobre este ponto, ver ‘Religião e o Pensamento Moderno’, de Buber, em ‘Eclipse de Deus’ (Nova York: Harper e Row, 1952; reedição, 1957), 91–92. Ver o capítulo 15, ‘Sobre a suspensão da Ética’, neste livro, para saber a respeito da controvérsia Buber–Jung.

105 *FC,* 173. Para uma discussão maior desta versão da *Naturphilosophie*, ver ‘Historicidades místicas’, mais adiante.

106 *OWCF,* 47–68.

107 Idem, 52.

108 Idem, 64. Na nota de rodapé, ele acrescenta que ‘a contracultura jovem inteira está orientada para uma *renovatio* radical, existencial. Idem, 127, nota 37.

109 Idem, 66.

110 Por exemplo, as reflexões sobre ‘o desaparecimento catastrófico eventual da humanidade’, em seu

diário de 27 de novembro de 1961 (*J II*, 145).

111 Para saber sobre ‘a nova liberdade radical’ de Scholem, ver o capítulo 14, ‘Derrotando o Mal de dentro’, neste livro.

Capítulo 9

A IDEIA DO INCÓGNITO: AUTORIDADE E SUA OCULTAÇÃO, SEGUNDO HENRY CORBIN

Henry Corbin produziu trabalhos eruditos prolificamente, durante quase cinquenta anos. No entanto, sua obra volumosa é uma raridade, cuja extensão é bem proporcional à sua profundidade. Minha intenção neste capítulo, portanto, não pode ser proporcionar uma revisão completa de sua obra vasta e sutil. Em vez disso, quero tentar explicar um aspecto de sua visão, a ideia da *autoridade oculta*. Quero dizer que defendemos, por nossa própria conta e responsabilidade, a teoria do discipulado esposada por Corbin, especialmente quando vista à luz de seu contexto histórico e político.

Antes de começar propriamente minha exposição, devo observar que Corbin nunca pretendeu falar de maneira que não fosse normativa. Como demonstrarei, ele abertamente, muitas vezes até raivosamente, rechaçou a análise historicista e a pesquisa crítico-social em nome da sua própria 'filosofia profética'. Ele nunca pretendeu ser um historiador, pelo menos em qualquer sentido reconhecível para os historiadores que trabalhavam na América do Norte. Diminuo a importância deste ponto porque pretendo tratar dos pontos de vista normativos de Corbin, não de seu método histórico, de sua monografia nem de suas conclusões.[1]

A CARREIRA

Antes de atingir os pontos mais importantes, devo fazer um resumo de sua notável carreira. Embora a mesma possa e tenha sido dividida segundo diversos critérios diferentes do meu, descrevê-la-ei em três fases, a primeira em Paris, nos anos vinte e trinta, a segunda em Istambul de 1939 a 1946, e a última em Teerã e Paris, de 1946 até sua morte em outubro de 1978, poucas semanas antes da volta do aiatolá Khomeini. É esta última fase, com certeza, a de maior importância aqui neste estudo.

Corbin completou sua educação católica em 1923, com a idade de vinte anos. Durante os anos vinte, estudou filosofia medieval com Gilson e sânscrito com Louis Renou, antes de voltar-se para o árabe e para o pérsico. Em retrospecto, parece agora que ele pertencia totalmente à geração de jovens intelectuais católicos europeus que radicalizaram seu afastamento da Igreja.[2] Estes jovens

intelectuais deram as costas à Europa e à Igreja e se voltaram para o existencialismo, para o paganismo e para o Islã. Até o final de sua vida, Corbin denunciou a Igreja como se a mesma fosse na verdade um Grande Satã.[3] O Islã pareceu servir como seu meio de escape da Igreja – por exemplo, quando ele afirmava que *o fenômeno da Igreja não existe no Islã*.[4] De forma semelhante, como ele afirmou em 1959, 'O Islã xiita coloca muito bem o problema teológico da história das religiões pós-cristãs em relação à teologia cristã'.[5]

Seu mentor acadêmico foi o principal islamicista francês de sua época, Louis Massignon (1883–1962), um piedoso clérigo leigo da Igreja Romana. Nos primeiros anos da década de trinta, Massignon lhe apresentou as obras de Shihab al-Din Suhrawardi com o seguinte comentário: *Acho que existe alguma coisa neste livro para você*.[6] Por volta de 1933, Corbin já estava publicando estudos a respeito de Suhrawardi e traduções do mesmo.[7] Nesse meio tempo, ele estava profundamente envolvido em círculos intelectuais e culturais, especialmente aqueles que seguiam Karl Barth e Martin Heidegger. Em 1938, Corbin tornou-se o primeiro tradutor em francês de Heidegger, mesmo tendo seus conceitos baseados em Heidegger logo assumido a forma singular de um gnosticismo orientalista luterano.[8] Corbin também traduziu *A ideia do Socialismo,* de Hendrik de Man, com Alexandre Kojève, que logo também ficou famoso nos corredores da Sorbonne por suas palestras sobre Hegel e o final da História.[9] Corbin terminou seu período parisiense nos anos trinta com uma série de memoráveis palestras sobre o 'Mago do Norte', Johann Georg Hamann, um dos primeiros pensadores românticos alemães.[10]

Em 1939, Corbin partiu para Istambul em uma missão que iria ostensivamente durar três meses e acabou durando seis anos. O prolífico escritor nada publicou durante este período.

> No decorrer destes anos aprendi a inestimável virtude do silêncio, que os iniciados chamam de 'a disciplina do arcano' (*Ketman* em persa). Uma das vantagens deste silêncio foi ser colocado em solitária companhia de meu invisível Shaykh, Shihaboddin Yahya Sohravardi, que foi um mártir que morreu em 1191, com a idade de 36 anos, a mesma idade que eu tinha naquela época.[11]

Fragmentos autobiográficos de Corbin, assim como seus biógrafos, declaram que aqueles anos de guerra em Istambul foram devotados ao estudo solitário dos manuscritos de Suhrawardi e sua tradução.[12] Mais tarde ele identificou os associados em Istambul, que incluia alemães e romenos.[13] O governo de Vichy não o afastou de seu cargo. Não há evidência, contudo, de que ele tivesse apoiado esse governo. No entanto, ele citou com aprovação Maurice Bardèche, que apoiava Vichy e tinha ideologia fascista, em sua palestra de 1965 em Eranos, especificamente no contexto da definição da atitude característica ali defendida.[14] Como frequente visitante da Alemanha nos anos trinta, como

colega bastante íntimo de importantes simpatizantes do fascismo de toda a Europa, como um teutófilo durante toda a sua vida, e como inimigo figadal da democracia liberal e do humanismo secular, não seria de admirar que Corbin apoiasse Vichy. De qualquer maneira, esta possibilidade sugere várias leituras de sua declaração de que ‘no curso daqueles anos [em Istambul] aprendi a inestimável virtude do silêncio, que os iniciados chamam de ‘a disciplina do arcano’.[15]

Corbin rompeu este silêncio público em 1946, iniciando uma carreira de publicações acadêmicas que floresceu imediatamente e continuou com sucesso até sua morte em 1978, sendo ele considerado um dos estudiosos do Islã mais reconhecidos da Europa. Em trinta e dois anos, ele dividiu seu tempo entre Paris e Teerã. Recebeu a proteção e o apoio do xá do Irã; sucedeu Louis Massignon como *diretor dos estudos* na Escola Prática de Altos Estudos da Sorbonne; fez palestras quase todos os anos nos encontros em Eranos, na Suíça; foi subsidiado pela famosa *Fundação Bollinge*n e publicado neste país pela mesma.

VISÃO GERAL DA TEORIA

A obra produzida por Corbin, de 1946 a 1978, é admirável em escopo, complexidade e sutileza. Sem nenhuma pretensão de ser completo, portanto, destacarei em seguida cinco temas principais da obra, que se interpenetram e se sobrepõem, abrangendo aquele período: *esoterismo, antimodernismo, angeologia, a teoria do imaginário* e a *ideia do incógnito.*[16] Devo observar que a fase de Teerã, da qual mais trato, começou quando Corbin tinha quarenta e dois anos de idade. O programa maduro que ele anunciou em 1946, portanto, nunca mudou, mas apenas foi se aprofundando e se desenvolvendo ao longo de linhas plenamente em vigor naquela época. Por esta razão, sinto-me justificado ao generalizar a respeito da obra como um todo. Finalmente, para meu propósito, vou concentrar-me no último dos cinco temas e comentar rapidamente os outros quatro.

Primeiro, seus estudos abrangiam um *esoterismo.* Corbin descreveu de várias maneiras seu enfoque esotérico, gnóstico ou teosófico; rejeitou títulos tais como mito, magia e misticismo. Sua teoria madura, pelo contrário, situava-se, por um lado, nas ciências ocultas do Ocidente, na alquimia e no hermetismo; por outro lado, na linha do esoterismo filosófico medieval. Se eu fosse caracterizar desenvolvimentos dentro do seu esoterismo, eu diria que, na primeira parte da fase de Teerã, Corbin enfatizou a dimensão individual e filosófica; na segunda fase, mais ou menos nos quinze últimos anos de sua vida, ele se concentrou no coletivo e na natureza ocultista do imperativo esotérico.[17]

Antimodernismo é uma segunda característica deste pensamento, intimamente relacionada com a primeira. Corbin rejeitou consistente e uniformemente o desenvolvimento característico da modernidade intelectual, especialmente o historicismo, a sociologia e a secularização. Como ele afirmou, já perto do final de sua vida: 'A norma de nosso mundo pode assumir qualquer nome: sociologia, materialismo dialético ou não dialético, positivismo, historicismo, psicanálise, e assim por diante.'[18] Em outro ponto do mesmo ensaio ele afirma: 'Sociólogos e filósofos da história são os seguidores dóceis do Faraó.'[19] Quatro meses antes de sua morte ele inaugurou a *Universidade Saint Jean de Jerusalém*. Em seu inflamado discurso de abertura ele expôs o contraste entre a chamada ciência ocidental e a gnose oriental, levantando a seguinte questão: 'Será que há de fato uma renovação da gnose, levando-se em conta o fato que a gnose não pode permanecer indefinidamente ausente e que seu banimento foi uma catástrofe?'[20] Para Henry Corbin, a modernidade *é* uma catástrofe. Na última de suas declarações importantes, ele 'coloca a mesma catástrofe no centro da história do mundo: a destruição do Templo, do mesmo templo.'[21] Apenas oito meses antes de sua morte ele reafirmou esta ênfase à sua maneira favorita (seguindo Heidegger): 'Confundir o Ser com o ser é a catástrofe metafísica.'[22] Esta confusão caracteriza o desastre filosófico central no coração sombrio da vida intelectual contemporânea.

Um terceiro elemento característico do pensamento de Corbin foi sua *angeologia*. Aqui, mais do que em qualquer outro ponto, acredito eu, as brilhantes percepções de Corbin e sua visão que atingia muito longe produziram um valioso resultado. Ainda que esta seja a substância de sua teologia, está fora de meu escopo aqui. Eu simplesmente observo que ele via esta teosofia centrada nos anjos como diametralmente oposta ao estudo histórico da religião: 'A angeologia e a sociologia devem permanecer para sempre estranhas uma à outra.'[23]

Em seguida à sua angeologia, Corbin concomitantemente elaborou o que pode ser chamado de teoria do campo unificado da experiência religiosa. Esta teoria baseava-se em sua concepção do *imaginário*.[24] Ele posicionou uma dimensão de experiência supra-sensível e submundana que chamava de *mundus imaginalis* (*al-'alam al-mithal em árabe*), um *terceiro mundo* a meio caminho entre o mundo da percepção sensível e o mundo da intelegibilidade.[25] Com uma mistura de ardor e de erudição provavelmente sem paralelos nos estudos contemporâneos, Corbin questionava a realidade ontológica dos objetos da experiência visionária. Em cuidadoso contraste com as projeções meramente *imaginárias* da psique humana, ele criou o celebrado termo *imaginário* para referir-se a esta realidade.[26] Esta ênfase na realidade dos objetos da imaginação

tornaram Corbin um favorito dos teóricos da poética durante décadas, culminando em sua proeminente influência sobre a psicologia arquetípica pós-junguiana de James Hillman, caracterizada como 'uma base poética da mente'.[27]

O IMAME PARSIFAL: A IDEIA DO INCÓGNITO E *'LA NOTION DE GUIDE'*

Chego finalmente à minha principal preocupação, a teoria da autoridade oculta de Corbin. *A ideia do incógnito* dominou o discurso de Henry Corbin e permaneceu no centro de sua 'noção de guia'.[28] Ninguém precisa ser perturbado pelo charlatanismo de madame Blavatsky, que canalizava os Mahatmas do Tibete, para descobrir as sérias reivindicações de mestrado do oculto que influenciaram Corbin. Embora tais exemplos possam ser encontrados na recente história do ocultismo ocidental, de cuja literatura ele era um brilhante mestre, Corbin posicionou seus principais modelos mais próximos de sua residência iraniana. Não sou o primeiro a observar que o mentor de islamismo de Corbin, Louis Massignon, teve um intenso e persistente relacionamento com o mártir do século dez al-Hallaj, que parecia virtualmente possuído por esse mestre sufi de um milênio de idade.[29] O incrível relacionamento de Corbin com outro mártir muçulmano místico e medieval, Suhrawardi, implica mais do que uma mera semelhança com a relação de Massignon com al-Hallaj. Ainda assim, Corbin nunca personalizou este fenômeno, nunca encorajou qualquer ênfase literária nas viagens através do tempo, em corpo astral ou na mera reencarnação. Pelo contrário, ele argumentava em defesa da centralidade espiritual da orientação além da geografia e da temporalidade. Ele centrava esta defesa, talvez com mais importância, na imamologia Xi, especialmente na ocultação, *ghayba*, do último imame.

Mesmo aqui, em seu tratamento da imamologia xiita, a instituição central do imamado e sua escatologia, Corbin ainda mantinha uma notável ênfase ariana. O caso iraniano lhe relembrava o cavaleiro Parsifal da lenda do Graal.[30] O Castelo do Graal, localizado no 'Norte cósmico', é o centro espiritual, a meta da verdadeira missão dos cavaleiros.[31] Corbin, que caracterizava o livro de Jung *Resposta a Jó* como um 'oratório', podia dizer que 'não podemos falar do Templo do Graal sem abrir nossa visão interior e ouvir os dramas musicais de Richard Wagner'.[32] De forma similar, ao comparar os anjos da Alemanha e da Pérsia (as valquírias teutônicas e os fravarti persas), ele afirmou que:

> O tema da pesquisa comparativa que liga fravartis com valquírias poderia revelar toda a sua potencialidade *somente sob a condição de busca, ou mesmo de invocação de seu reflorescimento no decorrer do tempo.* Lembramo-nos aqui de uma conversa com o falecido Gerhard van der Leeuw que, como um bom fenomenologista, podia fazer justiça a Richard Wagner neste ponto.[33]

Como ele ressaltou, e com o que totalmente concordamos, ainda que Wagner tratasse as sagas antigas de uma maneira muito pessoal, pelo menos teve uma compreensão penetrante e sutil das crenças germânicas antigas.[34]

Zarathustra, Parsifal e o imame oculto, portanto, são regentes arianos secretos das sombras, entidades maiores que nos guiam em nossa cegueira em direção à luz. Ele pesquisou estes seres ocultos até o Mazdaísmo pré-islâmico:

> Viver longos anos de meditação no Irã, encontrar seres cuja individualidade espiritual e religiosa está entre as mais rebeldes com relação à ortodoxia... viver nesses picos nus de montanhas, que se tornam iridescentes contra o céu, que parecem virtualmente reter e concentrar os próprios sonhos e visões para os quais formaram durante tanto tempo o ambiente... talvez, no final das contas, exista uma certa continuidade de presenças celestes que se impõem aqui, presenças que uma vez transfiguraram esta terra por meio da mais santa Luz do Mazdaísmo, o Xvarnah.[35]

Esta Luz passou para os imames. Corbin afirmou várias vezes, com muitas variações, que o 'imamado é um reinado espiritual acima do mundo visível que opera incognitamente, algo como o papel da dinastia do Graal'.[36] O imame oculto, como o eterno Parsifal, é um mestre do mundo em ocultação, um Pólo, um ente que sustenta o mundo na sua invisibilidade, 'visto que é através dele que a efusão da graça divina ainda atinge o mesmo; e, se em qualquer época ficássemos privados dele, o mundo pereceria em uma catástrofe irreversível'.[37]

Corbin expandiu esta teoria do Pólo que sustenta o mundo para abranger uma fenomenologia geral do visionário, que posiciona universalmente uma realidade imaginária de mestres ocultos, distantes ou antigos. Tais paradigmas da autoridade oculta, como Zarathustra, o imame oculto, ou Parsifal – existem muitos outros na obra de Corbin – foram classificados, contudo, na agenda metapolítica de Corbin. Como tentei mostrar, ele antecipou, conclamou, até mesmo exigiu a reconstituição de uma ordem oculta, uma ordem de cavalaria, uma ação obviamente presumindo-se política, embora de uma espécie inteiramente secreta.[38] Este chamado à ação coletiva naturalmente assumia que os mestres ocultos, os cavaleiros secretos, exercem não apenas autoridade, mas também uma certa espécie de direção.

'O SIGNIFICADO ESPIRITUAL PODE SER REVOLUCIONÁRIO': REINADO VISIONÁRIO NA GEOPOLÍTICA DA GUERRA FRIA

A questão da direção, por conseguinte, deve vir a seguir. Quais diretrizes humanas moveram Corbin, e em que direção? Volto-me agora para os mais poderosos patrocinadores de Corbin no período pós-guerra, o xá do Irã e Paul Mellon.

O momento decisivo do relacionamento íntimo de Corbin com o regime do xá Pahlavi talvez tenha sido nas espetaculares atividades de 1971 para a

comemoração de dois mil e quinhentos anos da ‘fundação do Império Persa’ pelo imperador Ciro. Compreendidas nesses eventos, patrocinados pelo trono e dirigidos por um pequeno comitê do qual fazia parte Corbin, estavam publicações elaboradas, inclusive a *Acta Iranica* e a volumosa *Comemoração de Ciro*.[39] Em 1974, a Imperatriz Farah Diba criou a Academia Iraniana Imperial de Filosofia. Seu jornal, *Sophia Perennis*, editado pelo discípulo de Corbin, Seyyed Hossein Nasr, apresentou um ensaio de Corbin como seu artigo principal.[40] A Academia Iraniana Imperial de Filosofia também publicou seus principais projetos de edição e patrocinou um de seus últimos livros.[41]

Além de tal patrocínio, a proximidade de Corbin do trono pode ser vista mais diretamente na sua influência sobre o auto-entendimento entre o xá e sua esposa. O casal imperial, que falava francês e era muito ligado às coisas francesas, por base e inclinação cultural, seguiu indiretamente a estruturação da espiritualidade iraniana de Corbin em diversas declarações públicas.[42] São muito incisivas as entrevistas oficiais com o xá publicadas em 1977.[43] Em um capítulo intitulado ‘A centelha divina’, o imperador dos imperadores, Sua Majestade Imperial Shahanshah Aryamehr, reivindicou visões místicas e orientação divina por toda a vida, invocou o décimo segundo imame, denunciou a modernidade e o marxismo e contrapôs os reinos material e espiritual – todos estes temas preferidos de Corbin. O xá declarou, precisamente, que o mundo espiritual procura manter as boas tradições da mente, do espírito, a moral, a religião, o éthos e a civilização dos arianos’.[44] Além do mais, Corbin era íntimo do alto funcionário de Pahlavi, Feyridoun Hoveyda, que publicou um artigo virtualmente hagiográfico sobre ele em francês, logo depois dos desastres de 1978.[45] Um ano antes de Corbin morrer e de Khomeini retornar, Nasr já tinha escrito um texto sobre Corbin, igualmente hagiográfico, seguido de sua bibliografia, em um número de *Sophia Perennis* dedicado ao venerável sábio francês. O discípulo pôde ser bem explícito a respeito da influência do mestre sobre o primeiro ministro, Amir Abbas Hoveyda, que conhecia Corbin desde seus dias de estudante em Paris e que era um ávido leitor das obras do mesmo.[46] Nasr, mesmo sendo mais próximo do trono, era um jovem em 1972 e foi eleito presidente do Instituto de Tecnologia Aryamehr.[47] Tais exemplos podem se multiplicar.[48]

O impacto de Pahlavi sobre Corbin foi obviamente direto e fundamental e não deixou de ser reconhecido. Sua obra-prima, o livro em quatro volumes *No Islã iraniano*, leva a seguinte inscrição (como traduzi do francês):

> Esta obra é publicada com apoio concedido na ocasião do 2500º aniversário do Império Iraniano pela Sociedade Nacional Iraniana de Petróleo, pelo Ministério Iraniano da Cultura e Artes e pela Comissão Nacional Iraniana para a UNESCO/o Centro para Estudos e Apresentação da Cultura

Iraniana.[49]

Igualmente, no último parágrafo de sua monumental obra *História da Filosofia Islâmica*, ele anunciou 'um evento de grande importância para a vida intelectual do Irã: a multiplicação das universidades iranianas com o encorajamento do soberano reinante, Muhammad Rida, xá Pahlavi'.[50]

Em complemento ao apoio do regime iraniano, é também importante observar o suporte dado por Bollingen a Corbin. A *Fundação Bollingen* foi fundada e mantida pelo magnata do petróleo Paul Mellon, que também foi patrono dos encontros em Eranos. A Empresa Gulf Oil, de Mellon, controlava vastos interesses no Irã.[51] O Irã 'espiritual' descrito por Corbin serviu ao Irã 'imperial' do xá, um aliado da Guerra Fria que estabilizou a extração do petróleo concedida a um bilionário americano, o qual, em troca de seus lucros, subsidiava aquela imagem 'espiritual'.

Estou consciente de que alguns estudiosos podem protestar, alegando que esta linha de pesquisa é irrelevante para nossa compreensão a respeito de Corbin. No entanto, como pode ser inadequado falar de geopolítica do petróleo com referência a um homem que entrou nos círculos mais internos do primeiro ministro de um dos maiores exportadores de petróleo, cuja obra principal foi patrocinada pelo cartel do petróleo e que foi o receptor de grandes patrocínios da fundação pessoal do barão do petróleo, que apoiava aquele Estado e controlava cerca de 40% daquele cartel? Certamente, neste caso de estudo histórico, tal patrocínio é um objeto legítimo de pesquisa.[52]

A ARTE DE ESCREVER E A TEORIA DA AUTORIDADE SECRETA

Como avaliar então o impacto do patrocínio de Mellon sobre Corbin? Uma visão característica do período antes da guerra para esta questão própria do período pós-guerra se apresenta aqui.[53] A conexão entre eles veio através de Carl G. Jung. Em 24 de junho de 1936, em um seminário sobre Zarathustra de Nietzsche, Jung falou sobre o tópico dos diretores espirituais. Os antigos essênios eram gnósticos, dizia ele, que iniciaram João Batista e, através dele, Jesus de Nazaré. Como Jung explicou esta iniciação? Ele usou o termo *Ergriffenheit*.[54] Evocando 'um vendaval catastrófico que irrompe na existência social' (*Brausewind*), ele faz a descrição de

> (...) uma alegoria do movimento coletivo peculiar pelo qual o povo é avaliado, *ergriffen*. Esta é a manifestação do espírito em sua forma mais original. Portanto, um salvador é alguém que avalia, o *Ergreifer* que apanha as pessoas como se fossem objetos e as faz girar em uma forma que dura enquanto o redemoínho durar e, então, a coisa desaba e algo novo deve surgir. Este é o vendaval descrito no milagre de Pentecostes.[55]

A noção de *Ergriffenheit* de Jung, avaliada por um arquétipo ciclônico, foi usada

pela fundadora do grupo de Eranos, Olga Froebe-Kapteyn, para epitomizar o imperativo daimônico de seu grupo, criado no fatídico ano de 1933. Quando Corbin escreveu uma retrospectiva sobre o grupo e, mais tarde, quando Gershom Scholem escreveu suas próprias reflexões sobre Eranos, eles retornaram nostalgicamente ao termo *Ergriffenheit*.[56]

Este uso fica mais claro quando alguém lê a passagem subsequente na palestra de Jung em 1936 sobre Zarathustra. Isto nos leva de volta ao tópico deste capítulo. Jung continuou observando que 'esses antigos gnósticos' eram uma espécie de *directeurs de conscience* para pessoas ricas nos tribunais e temos evidência de que eram invocados em casos de sonhos particularmente perturbadores.[57] Aqui Jung sugere que o diretor espiritual, um analista de sonhos para pessoas ricas, é o *Ergriefer*, alguém que avalia. E quem é avaliado? *Uma* que invocou esta avaliação estava aguardando uma resposta naquele dia em 1936. Foi uma americana muito rica, talvez a mulher mais rica da América, Mary Conover Mellon (1904–1946), paciente de Jung, muito devotada a ele.[58] Foi através de sua devoção e, mais tarde, em sua memória, que seu marido Paul Mellon criou a *Fundação Bollingen*, que subsequentemente subsidiou Jung, Corbin e Eliade até cada um destes conseguir se estabilizar no seu patamar de fama.[59]

Outra figura que ligou Jung a Mellon, não por acaso, foi o diretor fundador da CIA, Allen Dulles. Dulles, que passou muito tempo com Jung durante a Segunda Guerra Mundial enquanto era chefe da OSS em Zurique, mais tarde absolveu pessoalmente Jung e Olga Froebe-Kapteyn de acusações de terem sido simpatizantes dos nazistas.[60] Mellon serviu na inteligência durante a guerra, enquanto Dulles trabalhou para assegurar as reservas de petróleo estrangeiras necessárias para a Guerra Fria, reservas de petróleo obviamente vantajosas também para a Gulf Oil de Mellon. Kermit Roosevelt, o oficial da CIA responsável por ter fomentado o golpe iraniano de 1953 de apoio ao xá, foi nomeado mais tarde vice-presidente da Corporação Gulf Oil de Mellon.[61]

O que Corbin aprendeu com Jung? Devemos nos lembrar de que Jung era chamado algumas vezes de 'Spiritus Rector' de Eranos, embora aparentemente ele nunca se referisse a si mesmo desta maneira.[62] Jung criou um certo tipo de liderança de um mestre que negava essa condição, um mestre abertamente oculto, um diretor espiritual gnóstico. Como tal, ele se tornou um exemplo vivo para o estudioso mais jovem.

IDEOLOGIA OCULTA: A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES COMO 'FILOSOFIA PROFÉTICA'

Certamente Corbin não era um psicólogo. Afinal, o que *era* Henry Corbin? Não me refiro a saber qual era sua religião, embora não seja óbvio que Corbin fosse cristão ou muçulmano. Quero colocar minha conclusão como uma resposta à questão não de sua identidade religiosa, mas sim de sua identidade profissional.

Podemos concluir com a percepção óbvia de que Henry Corbin era aquilo que parecia ser, um islamita acadêmico. Entretanto, seu objeto de pesquisa era o Islã apenas em um senso imaginário. Ou seja, por 'Islã' ele não queria se referir ao Islã de Maomé, o Qur'an, ou o *shariah*, e, com certeza, não aquele do aiatolá Khomeini. Pode-se pesquisar em vão em seus inúmeros livros, realmente, qualquer discussão sobre Maomé, o Qur'an, ou a lei religiosa, para não falar da sociedade islâmica sob qualquer ponto de vista. Pelo contrário, Corbin descobriu no Islã o gnosticismo de que precisava para transcender 'a catástrofe da Igreja', o 'legalismo' e o 'literalismo' que ele demonizou como 'Ahriman'. Além do mais, foi na noção xiita do imame oculto que Corbin descobriu sua necessária gnose.[63]

O que era ele então, se não um islamita? Corbin, como tentei mostrar, também não era nada daquilo que se falava dele: não era nem historiador das religiões nem um filósofo acadêmico. Em vários pontos ele torna isto bem explícito.[64] De fato, o que ele praticava não era nada mais do que filosofia profética. Como ele afirmou em sua principal declaração sobre 'A situação do esoterismo': tudo isto pede uma filosofia profética aliada ao esoterismo'.[65]

Posso, portanto concluir legitimamente que Corbin se considerava um profeta, no sentido especial desse termo. Ou seja, ele afirmava que só o mestre oculto inicia o discípulo, pois a 'profetização contemplativa' não reconhece qualquer magistério ou conselho dogmático'.[66] O chamado de um *nabi* [profeta] é o mais pessoal dos chamados; nunca é uma função atribuída (e muito menos exercida) por uma coletividade ou um magistério.[67] Corbin foi, em resumo, um autodesignado profeta, e o foi cada vez mais com o passar dos anos.

CONCLUSÃO: DISCIPULADO E O PROFESSOR ANFÍBIO

Respondi à questão da identidade de Corbin – ele não era nem um professor nem um profeta. Mais exatamente, ele era um professor anfíbio, publicamente mantendo uma cadeira de professor na Sorbonne enquanto travava uma guerra particular com a razão. Corbin foi um apóstolo para a classe.[68] Realmente, foi um profeta que buscou discípulos entre nossos estudantes e recebeu muitos deles. Seu sucesso baseava-se na fuga da pesquisa racional aberta em prol de uma busca mais excitante e sub-reptícia. Devemos reconhecer que este enfoque é perigoso uma vez que admitamos, ainda que inapelavelmente, que o imperador

está nu: *que a arte esotérica de escrever é, em linguagem plena, também uma forma de mentir*. O escritor esotérico sente-se obrigado a fingir, cobrindo meias-verdades com algo exótico como camuflagem, ou um disfarce celestial, uma verdade superior ou a ideia do incógnito. No entanto, nosso trabalho como historiadores da religião é inútil se não for honesto: não podemos ter uma história das religiões funcionando que opere incognitamente. Estou de pleno acordo com Max Weber: 'Nas salas de aula da universidade não cabe nenhuma virtude a não ser a plena integridade intelectual'.[69]

Henry Corbin, penso eu, pode não ter sido desaprovado por ser caracterizado como um homem *perigoso*.[70] Quando ele defendeu uma 'renovação espiritual total' (totale rénovation spirituelle), ele estava travando uma batalha escatológica final contra as forças das trevas.[71] Ou seja, ele se juntou nada menos que ao combate pela Alma do Mundo'.[72] Ele investiu contra a Igreja e contra Hegel como fontes das trevas totalitárias, em um titânico Crepúsculo dos Deuses que destruiria qualquer adequação da mera conversação racional.

Considerando-se, então, sua insistência apocalíptica, permitimo-nos (se não nos obrigamos) a escrutinar cuidadosamente sua retórica de liderança secreta. O que descobri na revisão preliminar da evidência é que ele anunciou uma liderança mesmo enquanto desviava a atenção da mesma. A 'ideia do incógnito' de Corbin foi que a elite gnóstica precisava se comportar esotericamente, sob o manto do segredo. Minha preocupação, para falar bem claramente, é que essa autoridade oculta defendida por Corbin fosse, de fato, apenas outra versão espiritualizada de um ataque bastante familiar à democracia e à ciência. O programa de Corbin, na verdade, se encaixa em sua corte de intelectuais religiosos europeus na geração de 1914: um tradicionalismo radical, um conservadorismo revolucionário, uma agressão reacionária que era profunda e instrutivamente equivocada a respeito do fascismo, se não identificada com o mesmo.[73]

Uma palavra final sobre o 'combate pelo Anjo' de Corbin, que se poderia chamar de luta por um significado. Ele defendia uma hermenêutica autoritária na qual tudo era símbolo, mas nada explicitamente era simbolizado. Assim, acesso aberto, diálogo crítico, comunidade, tudo é eliminado em prol de uma pseudomeritocracia de Mestres de Tudo. Só eles fazem a mediação de Tudo, pois somente eles são hermeneutas do símbolo qualificados espiritualmente. Como funciona esta hermenêutica? Na ciência oculta de Corbin, o princípio da analogia reina supremo; as imagens, significativamente, quase magicamente, se correspondem em um infinito jogo de significados. Estas conexões radicalmente ecléticas não são óbvias à superfície das coisas, mas devem ser reveladas partindo das profundezas pelo lider visionário. Este procedimento é típico

daquilo que se chama Tradicionalismo. A escola tradicionalista se especializa no sincretismo, em que a unidade transcendente das religiões do mundo faz proliferar inumeráveis símbolos análogos, cuja lógica interna só pode ser demonstrada por um mestre.[74] Como ressaltou Umberto Eco, este tipo do chamado sincretismo tradicionalista é também um fundamento do pensamento fascista.[75] Embora eu não chegue a afirmar que Corbin era fascista, digo que ele não pode ser compreendido historicamente a não ser que seja analisado à luz de tais temas contemporâneos do pensamento fascista.

Uma vez que agora conhecemos a vida e a obra de Henry Corbin, esta afirmação não só é justa mas também necessária. Embora ele rejeitasse a noção de si mesmo como um historiador, nós, os historiadores, somos levados (senão obrigados) a avaliá-lo em termos históricos. Estes termos, eu insisto, devem ser confrontados com sua política oculta e seu tradicionalismo sincretista. Partindo daí, na base deste sincretismo ocultista, *ele* declarou guerra a *nós*, e visto que essa guerra mais do que circunstancialmente parece relacionada com as guerras contra a modernidade, ele deveria realmente ser obtuso em não registrar a confiança mundial nesta belicosidade mundial. No final das contas, aqueles que adulavam Corbin, e eram muitos, geralmente ignoram sua agressão espalhafatosa. Entretanto, esta tendência à agressão, que ele chamava de 'o combate pelo Anjo', é, em seus próprios termos, inseparável de sua produção erudita. Estou tratando, em suma, do paradoxo central da carreira de Henry Corbin: ele declarou guerra ao Ocidente mas foi saudado afavelmente como um grande Sábio Ocidental. Devia ser mesmo. No entanto, este paradoxo, vívido e legítimo, deve forçar-nos a repensar no significado, pelo menos neste caso, do incógnito assumido por tal 'filósofo profético'.

A intenção desta obra é recuperar o legado da História das Religiões para a próxima geração de estudantes críticos da religião. Além do mais, meu esforço tem sido, pelo menos, no sentido de refletir sobre as origens desse legado em sua era. Uma conclusão que emerge da reflexão em profundidade sobre 'a ideia do incógnito' de Corbin é que a mesma só pode ser recuperada se for relacionada à história, se for vista à luz de seu próprio tempo. Se não for assim, se for tomada literalmente, então Corbin, a nêmese de todo e qualquer literalismo, é traído. Entretanto, ele não precisa se revirar em sua tumba. Sua ideia do incógnito foi clamada bem alto, no final das contas, e, portanto, como um paradoxo orgulhosamente defendido, *não pode* ser entendido literalmente. Isto não quer dizer que tenho a intenção de desmascará-lo e de derrubá-lo. Tento sugerir, contudo, que a nova História das Religiões só pode ser respeitada se aceitar suas obrigações intelectuais em desmascarar, quando for necessário, e ao mesmo tempo respeitar quem está por trás da máscara. Seremos obrigados a apontar os

disfarces quando estes ocultarem a verdade, mas também seremos obrigados, igualmente, a honrar, se forem válidos, os véus que podem proteger outra verdade.

1 Uma versão anterior deste capítulo foi apresentada como palestra no Encontro Comparativo de Religião da Universidade de Washington em Seattle, em janeiro de 1996. Agradeço ao professor Martin Jaffee pelo convite feito.

2 Estes incluíam Heidegger e, Schmitt e Goebbels, na Alemanha, Evola na Itália e Rene Guénon e Georges Bataille na França.

3 Este é um tema que surge em 'Paradoxo e o Templo, inteiro.

4 'De l'histoire des religions comme problème théologique', de Corbin, 148. Em outro ponto Corbin igualmente afirmou que o 'fenômeno Igreja ficou de fora no Islã. Um sufi nunca poderia entender que deveria receber sua fé e a vida eterna de algo como a Igreja'. 'Sonho visionário', 386.

5 Idem, 148.

6 'Post-scriptum', de Corbin, pp. 40–41.

7 'Pour l'anthropologie philosophique: une traité persan inédit de Suhrawardi d'Alep', de Corbin, em 'Pesquisas filosóficas 2' (1933): 371–423.

8 *Qu'est-ce que la métaphysique?* de Corbin.

9 *L'idée socialiste* (Paris: B. Grasset, 1935).

10 Publicado postumamente como *Hamann, philosophe du luthéranisme* (Paris: Berg International, 1985).

11 'Post-scriptum biographique' de Corbin, 46. Corbin volta ao tema da 'disciplina do arcano' em 'Misticismo e humor': 'só aquele que vale a pena e é capaz compreenderá; os outros nada perceberão. No entanto, apesar de tudo *sua mensagem deverá ser transmitida'*. 27, ênfase no original.

12 'Eu iria passar seis anos na Turquia como 'guardião' do Instituto Francês de Arqueologia em Istambul durante a Segunda Guerra Mundial.' *VM*, 91.

13 Corbin menciona um encontro em Istambul com os romenos Brinzeu e de Cei em seu tributo a Eliade, em *Cahier de l'Herne/Mircea Eliade'*. Jean Beaufret, outro discípulo de Heidegger, encontrou-se com Corbin em 1945 (em casa de um romeno, antigo aluno de Heidegger). Ver Frédéric de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: souvenirs d'un messager de la Forêt-noire* (Paris: Gallimard, 1993), 261. Pode ter sido O. Vuia, que Eliade encontrou em julho de 1946. Vuia passou os seis anos anteriores como aluno de Heidegger em Friburgo. Ver *JI*, 19. Corbin também trabalhou com o orientalista alemão Helmutt Ritter quando estava em Istambul. Ver, de Charles-Henri de Fouchécour, 'Henry Corbin (1903 – 1978)', em *Journal Asiatique 267* (1979): 231–237, em 234.

14 *TC*, 84–85.

15 Post-scriptum', de Corbin, 46.

16 Um sexto tema, o arianismo, é tratado no capítulo 8, 'Renovação coletiva', neste livro. Sua escatologia é tratada no capítulo 11, 'A prática quiliástica de estudos islâmicos segundo Henry Corbin'.

17 Este esoterismo do último período talvez se reflita melhor em sua iniciativa em fundar a Universidade São João de Jerusalém. Esta instituição particular, dedicada às ciências ocultas do Ocidente, publicou uma série de procedimentos anuais até sua morte. Estes procedimentos foram publicados como 'Cadernos da Universidade São João de Jerusalém'. Mircea Eliade, um dos colaboradores neste esforço, chamou-a de 'um novo tipo de universidade' que seguia o modelo de Eranos. Ver 'Algumas notas sobre teosofia perene', de Eliade, 173.

Graças à generosidade do professor Jeffrey Kripal da Faculdade Westminster, tenho as cópias que pertenciam a Eliade dos volumes 2, 3 e 4 desses 'Cadernos', que sobreviveram ao incêndio catastrófico de sua biblioteca (a respeito deste acontecimento, ver a introdução feita por Wendy Doniger em *J IV*, de Eliade). Em cada um desses volumes, Eliade é citado como um participante ativo. As margens anotadas por Eliade nessas cópias revelam um profunda leitura das contribuições de Corbin. Estes fatos são ressaltados aqui devido à luz que lançam sobre 'Algumas notas sobre a teosofia perene'. Neste ensaio-revisão, que dedica quase quatro páginas à Universidade São João de Jerusalém, Eliade não revela ao leitor que ele mesmo era um participante. Mas ele conclui suas anotações com a seguinte observação: 'O que mais interessa ao historiador das religiões é o ressurgimento de uma certa tradição esotérica entre um determinado número de estudiosos europeus e pensadores que representam muitas universidades ilustres.' (176).

18 Corbin, *TC*, 388.

19 Idem, 280.

20 'Olhos da carne', de Corbin, 9.

21 'A imagem do Templo', de Corbin, *TC*, 264.

22 Introdução ao texto de David L. Miller 'O novo politeísmo', feita por Corbin, segunda edição (Dallas, primavera de 1981), 2. Este tema é tratado em todo o 'Paradoxo'. Sobre o tema de 'Catástrofe', em Jung, ver 'O eu dionisíaco', de Bishop, 314 – 315.

23 Epifania divina', de Corbin, 158. Para orientação geral sobre sua angeologia, ver *L'Homme et son Ange* (O homem e seu anjo), de Henry Corbin (Paris: Fayard, 1983).

24 'Mundus Imaginalis', de Corbin.

25 'Sonho visionário', de Corbin, 406, ênfase no original.

26 Ver também 'Uma teoria do conhecimento visionário', de Corbin (escrito em 1977), *VM*, 117–135.

27 'Psicologia revista', de James Hillman (Nova York: Harper e Row, 1975).

28 'De la philosophie prophétique', de Corbin, 49–56.

29 'A paixão de Al-Hallaj: místico e mártir do Islã', de Louis Massignon, em 4 volumes, tradução de Herbert Mason (Princeton, N.J.: Editora da Universidade de Princeton, 1982).

30 A respeito deste ponto ele citava constantemente o *bon mot* do período da guerra de Eugenio D'Ors sobre como 'a religião de Zoroastro é traduzida numa espécie de ordem da cavalaria'. 'Períodos cíclicos no Mazdaísmo e no Ismailismo', de Henry Corbin, em 'Homem e o Tempo: artigos dos anuários de Eranos', edição de Joseph Campbell (Nova York: Pantheon, 1957) 3: 115–173, e 'Para o conceito da filosofia irano-islâmica', em 'Forum filosófico 4' (outono de 1972): 114–123.

31 *SBCE*, 72. Esta direção espiritual era um termo-chave para Corbin pelo menos desde a época de sua 'revelação' perto de um lago na floresta do Norte. Ver também 'Pour une nouvelle chevalrie' (Por uma nova cavalaria), em *Question de 1*', (1973): 101–115.

32 *TC*, 368.

33 Corbin revisou *Phänomenologie der Religion*, de Van der Leeuw, em 1933. Ver *Revue critique* (1934), 486–489. Em sua palestra de 1948 sobre 'Estudos do Irã e da religião comparada', ele considerou o livro de Van der Leeuw 'Religião na essência e na manifestação' um 'livro considerável, cheio de análises sutis. *VM*, 16.

34 *MLIS*, 32, imprescindível. Corbin também evocou Richard Strauss, compositor de 'Assim falava Zaratustra' (1864–1949): SBCE, 105. Ver também Steven Aschheim, 'O legado de Nietzsche na Alemanha (Berkeley: Universidade da Califórnia, 1992), 31–32.

35 *VM*, 220–221.

36 'O imamado é um reinado que, pela sua própria essência, não implica nem a necessidade nem mesmo a ideia de sucesso político temporal, e muito menos a ideia de que as maiorias estão sempre certas.' 'Xiismo: doutrinas, pensamento e espiritualidade', de Corbin, 179.

37 Citado por Joscelyn Godwin em 'Arktos: o mito polar na ciência, no simbolismo e na sobrevivência

nazista' (Grand Rapids, Michigan: Editora Phanes, 1993), 170. Apesar de seu título muito estranho, este livro contém uma discussão imperdível da teoria oculta do 'pólo' central da obra de Corbin. Ver especialmente *MLIS,* 1–14.

38 'Pour une nouvelle chevalrie', de Corbin, 101–115.

39 Uma contribuição, 'A tradição do reino sagrado no Irã', explicou bem sucintamente o caso ariano: 'o surgimento do princípio do rei em roupagens solares forma um dos pivôs sobre os quais gira a tradição nacional dos iranianos de todos os tempos. Gostaríamos de acreditar que o próprio título *Aryamehr* (do persa antigo *Aryamithra,* que significa Sol ou amigo da Comunidade ariana), assumido pelo xá Mohammed Reza para caracterizar seu reinado, seja um rememorador vivo deste conceito remoto e venerável, nunca obliterado na memória popular dos iranianos. Ver 'A tradição do Reino Sagrado no Irã", de Pio Filippani-Ronconi, em 'O Irã sob o reinado dos Pahlavis', edição de George Lenczowski (Stanford, Califórnia: Editora do Instituto Hoover, 1978), 51–83, em 57.

A respeito da motivação do 'reino espiritual' em Corbin, ver, por exemplo, a tradução de Charles Adams de um capítulo de *En Islam Iranien*, editado em 'Xiismo: doutrinas, pensamento e espiritualidade', 179. Para saber sobre outras reflexões de Corbin no evento de Persépolis, ver o epílogo de 'O realismo e o simbolismo das cores', reeditado em *TC,* 50–54.

40 'Comment concevoir la philosophie comparée?' em 'Sophia Perennis (sabedoria eterna): boletim da Academia de Filosofia iraniana imperial 1, número 1 (1975): 9–35. Entre outras locações, este manifesto, originalmente uma palestra na Faculdade de Letras da Universidade de Teerã (dezembro de 1974), foi traduzido e publicado como panfleto (Upswich, Reino Unido: Editora Golgonooza, 1981), sob o título 'Conceito de filosofia comparativa'.

41 *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, de Corbin, (Paris: Edições Buchet/Chastel, 1985).

42 Ver a frase da Shahbanou que se refere a Corbin constantemente: 'Mensagem de Sua Majestade Imperial, a imperatriz Farah Pahlavi, Shahbanou do Irã, em *Sophia Perennis* 1, número 2: 7–9.

43 'A mente de um monarca', de R. K. Karanjia (Londres: George Allen e Unwin, 1977). Compare a entrevista com Oriana Fallaci datada de outubro de 1973. Não só 'Ali chegou a ele em uma visão', mas também minhas visões eram milagres que salvavam o país'. Ver 'Paul Mellon: retrato de um barão do petróleo', de William S. Hoffman (Chicago: Follett, 1974), 93.

44 'A mente de um monarca', de Karanjia, 102–103.

45 O arquiteto do invisível', de Feyridoun Hoveyda, em *Nouvelle Revue Française 32* (1 de janeiro de 1979). As inúmeras honras que Corbin recebeu no Irã incluem Commandeur de l'ordre impérial d'Iran et de l'ordre de la Couronne d'Iran. Docteur honoris causa de l'université de Téhéran, Médaille de la Reconnaissance du ministère iranien de l'Education nationale, Professeur honoraire de l'université de Mashhad. Henry Corbin, 'Quem é quem na França 1975–1976 (Paris: edições Jacques Lafitte, 1976), 474.

46 'Corbin também foi um importante canal pelo qual alguns homens de ação em várias posições de responsabilidade na Pérsia foram levados a escrever suas próprias grandes sagas e pontos de vista. Um dos principais desse grupo foi o primeiro ministro Amir Abbas Hoveyda, que conhecia Corbin desde seus próprios dias de estudante em Paris e que era um ávido leitor das obras do mesmo. De fato, foi com este encorajamento e ajuda que a Academia Imperial Iraniana de Filosofia foi capaz de viabilizar a presença contínua de Corbin na Pérsia, mesmo depois de sua aposentadoria oficial.' Ver 'A vida e as obras do exílio ocidental em busca do Oriente de Luz', em *Sophia Perennis 3'* (1977): 88–106, em 106.

47 'O xá e eu: o diário confidencial da Corte Real do Irã', de Asadollah Alam, 1969–1977, tradução de A. Alikhani e N. Vincent (Nova York: Editora San Martin, 1991), descreve a reação do xá ao relatório de Nasr de que seus estudantes eram 'pobres e um grande número deles muçulmanos fanáticos' (29 de novembro de 1972). Observe-se que Nasr publicou mais tarde um 'Guia dos estudantes muçulmanos'. Para saber sobre o papel de Nasr de suporte ao xá nos sombrios dias do regime, ver reveladores artigos em 'A serviço do trono do pavão: diário do último embaixador do xá em Londres', de Parviz C. Radji (Londres: Hamish Hamilton, 1983), comentários de 7–12 de dezembro de 1977.

48 Muito da presente crítica foi pressagiada por Hamid Algar em 'Estudo do Islã: a obra de Henry

Corbin', em 'Revista de estudos religiosos 6' (1980): 85–91. Por exemplo, concordo com Algar que 'permanece, contudo, um fato de certa importância que sua visão particular do 'Islã iraniano' correspondeu muito bem à política cultural do regime de Pahlavi'. (90)

49 *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques,* de Corbin.

50 Corbin, *HIP,* 363.

51 Ver 'Reflexões em uma colher de prata: memórias', de Mellon, extremamente polido (Nova York: William Morrow, 1992). Ver também *Paul Mellon,* de Hoffman.

52 Como um tradicionalista de estilo próprio, Corbin teria compreendido as quase medievais armadilhas de tal apoio, que eram a realidade ordinária operante para a mística que ele defendia.

53 Um segundo exemplo, dos anos 30, encontra-se nas minutas da Faculdade de Sociologia. Em fevereiro de 1939, lançaram um questionário intitulado 'Pesquisa sobre diretores espirituais'. Corbin era íntimo de vários membros da faculdade na época, particularmente de Pierre Klossowski.

54 Ver a discussão sobre *Ergriffenheit* no capítulo 7, 'Um farfalhar na floresta', neste livro.

55 'Zaratustra, de Nietzsche', de Jung, 2: 1.030. Ver as notas breves mas profundas sobre esses seminários em 'Legado de Nietzsche', por Aschheim, 258 – 262. Ver também as famosas notas de Jung em 'Wotan': 'Um deus se apossou dos alemães e a casa deles está cheia de um 'vento poderoso'. (Obras selecionadas, 10: 389). Um ano e meio depois, em outubro de 1938, ficou muito claro que Jung estava se referindo a Hitler neste comentário, quando ele fez o seguinte pronunciamento: 'todos estes símbolos do Terceiro Reich conduzido por seu profeta sob a bandeira do vento, da tempestade e de vórtices redemoinhando apontam para um movimento de massa que deve arrastar o povo alemão em um furacão de emoção desarrazoada continuamente em direção a um destino que talvez ninguém, a não ser o observador, o profeta, o próprio Fuhrer pode prever – e talvez nem ele mesmo. 'Diagnosticando os ditadores', em 'Discursos de C. G. Jung: entrevistas e encontros', edição de William McGuire e R. F. C. Hull (Princeton, N.J.: Editora da Universidade de Princeton, 1978), 118.

56 'Do Irã a Eranos', em *Cahier de l'Herne Henry Corbin,* 263. Neste mesmo parágrafo ele novamente invoca uma descida das Valquírias.

57 'Zaratustra de Nietzsche', de Jung, 1031. Em outro ponto Jung elogiou calorosamente os 'diretores de consciência' católicos.

58 Ver a carta endereçada a ela, datada de 24 de setembro de 1945. Inclui a seguinte passagem:

Você provavelmente já ouviu o rumor absurdo de que eu sou um nazista. Isto começou com os judeus freudianos na América. Este ódio em relação a mim chegou até a Índia, onde descobri fotografias falsificadas minhas no seminário psicológico da Universidade de Calcutá. Foi uma foto retocada de tal maneira para fazer-me parecer com um judeu muito feio usando um pince-nez! Estas fotos vieram de Viena. Este rumor espalhou-se pelo mundo todo. Mesmo entre nós tem provocado muitas risadas, dizem que sou forçado a publicar tudo que escrevi sobre a Alemanha. É muito difícil, contudo, mencionar o anticristianismo dos judeus depois das coisas horríveis que aconteceram na Alemanha. No entanto, os judeus não são assim tão inocentes. O papel desempenhado pelos judeus intelectuais na Alemanha antes da guerra seria um interessante objeto de investigação. ('Novo material referente a Jung, anti-semitismo e nazistas', por Andrew Samuels, em Jornal de Psicologia Analítica 38 (1993): 463–470, em 469.'

Para ler sobre Jung referindo-se aos judeus como 'superintelectuais', ver 'Memórias, sonhos, reflexões', 326 e 'O eu dionisíaco', de Bishop, 361.

59 Um monumento à intimidade dos projetos compartilhados por Mellon e Jung encontra-se na vasta coleção 'Alquimia e o oculto: um catálogo de livros e manuscritos da coleção de Paul e Mary Mellon doada à Biblioteca da Universidade de Yale', em 2 volumes (New Haven, Connecticut: Editora da Universidade de Yale, 1968), que inclui, por exemplo, um frontispício de Jung: 'A influência da alquimia sobre a obra de C. G. Jung', por Aniela Jaffé (xv – xxxiii) e 'Referências à obra selecionada de C. G. Jung, por William McGuire (xlv – xlvii). A Fundação Bollingen forneceu os meios (duzentos dólares por mês) para Eliade sobreviver durante o período em que esteve desempregado, desde 1951 até 1954. Ver *J I,* 199.

60 *Bollingen,* de McGuire, 57, 72. Sabe-se bem agora que Dulles tornou-se uma fonte irrepreensível

sobre este assunto. Ver, por exemplo, ‘Suástica americana’, de Charles Higham (Garden City, Nova York: Doubleday, 1985), 188–191. Conversas de Dulles em Genebra, em abril de 1943, mostram sua tentativa de conciliação dos nazistas, em que ele repetidamente deprecia os judeus.

61 *Paul Mellon,* de Hoffman, 92–94.

62 Um exemplo sobre Eliade: em sua entrevista com Jung referente a ‘Resposta a Jó’, 250, nota-se que, quando Jung agradeceu Corbin por sua revisão extremamente favorável de ‘Resposta a Jó’, falou de Schleiermacher como seu ‘Spiritus Rector.

63 Tome-se como exemplo a palestra de Corbin ‘De l’histoire des religions comme problème théologique’. É plenamente justificável, afirmou ele nesta palestra de 1959, chamar o Xiismo de ‘uma religião da autoridade’: ‘O imame de nosso tempo’ é ‘O imame oculto’, ‘invisível aos sentidos, mas presente nos corações dos fiéis’. Isto não é autoridade pontifical. Sua figura domina o horizonte do xiita espiritual como um guia pessoal, um mestre interior. Todo xiita demonstra uma extrema probidade e reserva ao falar deste tema’. 148.

64 ‘Não vamos nos apressar a falar do relativismo, do monismo ou do sincretismo pois aqui não estamos tratando de um ponto de vista filosófico ou da história das religiões.’ *CI*, 119.

65 Idem, 81.

66 Idem, 82.

67 Idem, 83.

68 Ainda não temos expressão mais eloquente da diferença entre professor e profeta do que a apresentada no ensaio de 1919, por Max Weber: ‘Ciência como vocação.’ ‘Ensaios de Sociologia, de Max Weber’, edição de H. H. Gerth e C. W. Mills (Nova York: Editora da Universidade de Oxford, 1946), 128–156.

69 Idem, 156.

70 Aqui, como em outros pontos, pode-se detectar uma certa congruência com o pensamento de Heidegger. Para ler sobre a categoria de ‘perigo’ (*Gefahr*) de Heidegger, ver ‘Desmistologizando Heidegger’, de John D. Caputo (Bloomington: Editora da Universidade de Indiana, 1993), 53–56, 88–89.

71 ‘De l’histoire des religions comme problème théologique’, 149, de Corbin.

72 ‘Em busca de um mapa do imaginário’, de Corbin, 31.

73 Ver, de Hollier, sobre Bataille, ‘A respeito do equívoco entre a literatura e a política’. Ver também ‘A geração de 1914’, de Wohl.

74 A escola tradicionalista é associada a René Guénon, que influenciou fortemente Eliade. Embora Corbin não fosse seguidor de Guénon, o esoterismo do final de sua carreira está conectado ao tradicionalismo de Guénon através de uma ênfase comum no martinismo.

75 ‘Ur-fascismo’, de Umberto Eco, em ‘Revista de livros de Nova York, 22, junho de 1995, 12–15.

PARTE IV

HISTÓRIA

Capítulo 10

HISTORICISMOS MÍSTICOS

Este gigante poderoso, nossa história... Esta grande criação, cheia de poder explosivo, composta de vitalidade, iniquidade e perfeição...
– *Gershom Scholem*

CONTRA-HISTÓRIA

A contra-história é ainda mais verdadeira que a história.
– *Henry Corbin*

Uma pedra no caminho dos leitores novatos de Mircea Eliade é a descoberta de que a História das Religiões é estranhamente definida em oposição à história. A versão de Gershom Scholem da História das Religiões parece deixar este dilema óbvio, porquanto apoia a pesquisa histórica e o método histórico. Henry Corbin usava uma variedade de termos, tais como 'imaginário' e 'profético' para caracterizar os estudos islâmicos contundentemente anti-históricos. Todos os três, porém, tinham em comum um grande apreço pela meta-história. Tanto Scholem quanto Corbin falavam em 'historiosofia'. Ambos também falavam, referindo-se aos seus próprios trabalhos, de uma espécie de 'contra-história'.[1] Corbin usou este termo e Biale se referiu assim para descrever a teoria de Scholem.[2]

Dos três, parece que Corbin foi quem mais desenvolveu, em termos filosóficos, os alicerces para a plenitude da meta-história. "As eras do mundo espiritual são totalmente diferentes das eras do mundo exterior da geologia ou da história sociopolítica. As eras do mundo espiritual formam uma historia *sui generis* que, em sua essência, é a história do *imaginário* popular".[3] Em outra parte Corbin se refere à 'meta-história' e à 'hiero-história'. Meta-história, ele afirmava, "confere significado à história por torná-la hiero-história. Na ausência de meta-história – quero dizer, na ausência de anterioridade 'no Céu' e na ausência de escatologia, falar sobre um 'senso de história' é um absurdo."[4] Corbin adotou uma concepção correlata à historiosofia de Baader e Schelling. "Em contraste, o que certos filósofos ocidentais como Baader e Schelling chamaram de *historiosofia*, não existiria sem a metafísica, porque se excluirmos aquilo que é oculto, esotérico, o fenômeno vivo deste mundo fica reduzido a um cadáver".[5] Em outro trecho ele ressoa uma nota heidegeriana, quando invoca a noção de 'ser jogado na história', para subestimar sua preferência pela historiosofia:

> Atenção! Quando um homem se deixa ser jogado na história, consegue passar por todas as filosofias da história que prefira, pode legislar em nome da causalidade histórica que ignore a metafísica, pode se comportar como um perfeito agnóstico. Isso, porém, não é mais possível quando a história é interiorizada, integrada ao consciente do homem... Somente aquilo que teólogos como Franz von Baader ou Schelling tão apropriadamente alcunharam 'historiosofia' pode ser seguido, em tais casos.[6]

À luz de tais apelos à contra-história, é surpreendente e instrutivo relembrar que cada um destes filósofos produziu algumas das maiores histórias, a de Scholem *Sabbatai Sevi, o Messias Místico*, a *História da Filosofia Mística* de Corbin, e a *História das Ideias Religiosa*, em três volumes de Eliade.[7] Parece estranho que tais consagrados expoentes da contra-história escreveram de fato tais histórias. E, para se assegurar, cada um deles proferiu uma explicação distinta de sua relação dialética usual com a pesquisa histórica. Corbin parece ter sido aquele que enfrentou menos conflitos esotéricos em comparação com os outros. Mesmo ele, porém, teve que reconhecer que "tal esoterismo... deve se coadunar a 'tendências históricas''.[8] Em uma outra passagem, ele explica a noção que dá sustentação a tais pressuposições: "sob a aparência das contingências históricas, a lei oculta que dá movimento à história espiritual impõe-se altaneira".[9]

Portanto, a noção que sustentavam de contra-história implicava um estudo dos segredos intrínsecos ao momento histórico. Como meio de apresentar seu material histórico, que fosse além da especialidade filológica, os eruditos de Eranos advogavam sua leitura colocando ênfase na meta-história – *os leitores sabem mais do que está sendo dito historicamente*. Em vez de deixar os leitores com um mero entendimento humanístico (*Verstehen*), eles penetrariam no conhecimento verdadeiro, de imediato, intuitivo das profundezas trans-históricas dos fenômenos religiosos. Entretanto, à luz de sua própria fenomenologia, eles estudaram a história da religião de uma distância intransponível, isto é, o olhar do fenomenologista, no entender dos proponentes, 'percebe' as estruturas que são abstrações, tipos idealizados que não têm existência real. Este argumento cria o impacto do tratamento clássico da fenomenologia da religião em *Religion in Essence and Manifestation* de Van der Leeuw.[10] Ao enquadrar o mundo vivo fora da estrutura fenomenológica, as 'realidades' religiosas postas à vista são do tipo idealizado, um *univers imaginaire*. Assim é que Henry Corbin, Gershom Scholem e Mircea Eliade sempre defenderam tenazmente o envolvimento da *realidade meta-histórica*. Henry Corbin dizia que o *imaginário* é real; Mircea Eliade igualava o 'sagrado' à realidade; Gershom Scholem afirmava que a 'realidade religiosa' transcendia a vida social.[11] Em outras palavras, cada um colocou uma forma distinta de 'realidade' que, ao mesmo tempo que simbólica era também 'realmente real'.

PELOS MUROS DO TEMPO

> Além disso, não foi, talvez, a chave que foi perdida, mas a coragem: coragem de se aventurar no abismo, que um dia poderia terminar em nós mesmos, coragem também para penetrar nos planos simbólicos e nos muros da história.
>
> – *Gershom Scholem*

Tal 'realidade religiosa' caracterizou-se pela transcendência do tempo. Eliade, assim, incluiu um capítulo em sua coleção *Mito e Realidade*, cujo título é 'O Tempo Pode Ser Transposto'.[12] Por trás de tal noção havia a inspiração de René Guénon, cujas asserções neste campo eram tipicamente inegáveis. "Quem não conseguir escapar do ponto de vista da sucessão temporal de forma a poder ver todas as coisas em sua simultaneidade é incapaz de conceber a ordem metafísica".[13] Quem na verdade fez menção essa escapada do 'ponto de vista da sucessão temporal' foi o co-editor da obra de Eliade, *Antaios*, Ernst Junger.[14] Logo depois de iniciar o projeto de *Antaios*, Junger publicou um livro chamado *Contra o Muro do Tempo* (*An die Zeitmauer*).[15] A posição de Eliade foi uma combinação das ideias de Jung e Guénon, entre outras. Tal postura foi definida no profético verão de 1968, quando ainda fazia a co-edição de *Antaios* com Junger: "A estrutura do sagrado na consciência humana é construída a partir da estrutura da sincronicidade, em oposição à estrutura diacrônica do historicismo radical".[16]

Por toda a sua vasta obra, Eliade retornou sempre ao conceito da anulação do tempo como chave para o acesso ao sagrado. Sua argumentação mais explícita talvez seja a encontrada em sua palestra de 1952 em Eranos "O Simbolismo Indiano do Tempo e da Eternidade".[17] Aqui ele propõe sua posição da maneira mais clara e contundente:

> O presente total, o eterno presente dos místicos, é a estase ou não-duração... Aquele cujo pensamento é estável ou para quem o tempo não mais flui, vive em um presente eterno... O momento favorável de iluminação pode se comparar à fagulha que acompanha uma revelação, ou a um êxtase místico que se prolonga paradoxalmente além do tempo... Tudo isso prova, creio eu, que não há quebra de continuidade entre o homem das sociedades arcaicas e o misticismo atrelado às grandes religiões históricas: ambos tentam com a mesma intensidade, ainda que por meios diferentes, ir contra a memória e o Tempo.[18]

Esta teoria é elaborada em *Yoga* que, em seu parágrafo final, conclui que o ideal da ioga é "viver no 'presente eterno', fora do tempo".[19]

Henry Corbin, por seu lado, propôs uma teoria de tempo especificamente esotérica, "descontínua, qualitativa, pura, o tempo da psique".[20] A descontinuidade absoluta do tempo significa, para o filósofo profético (como Corbin se autodesignava) que as coisas não têm efeito sobre o acontecimento de outras.[21]

> A ideia básica é a seguinte: os estados visíveis, aparentes, externalizados, em suma, os fenômenos, nunca podem ser causa de outros fenômenos. O agente é invisível, é o imaterial. A compaixão age e é determinante, provoca a existência das coisas e faz com que elas se tornem genuínas, pois trata-se de um estado espiritual, *e seu modo de agir não tem nada a ver com o que chamamos de causalidade física*; ao contrário, como seu próprio nome indica, seu modo de ação é *sympatheia*.22

O encontro com a teofania, com a realidade transfigurada, altera completamente o sentido do tempo, levando ... 'à ideia da tradição de linha vertical, longitudinal, do Céu para a Terra, uma tradição de momentos independentes da causalidade de um tempo físico contínuo".23 Para Corbin, existem dois tipos de tempo: um tempo vivenciado da psique e um tempo abstrato da psique, um em sucessão e o outro simultâneo.24 A única 'causalidade histórica' está nas relações entre a vontade e o agente.25 A história é composta de "conexões sem causa".26

Se a sucessão cronológica não é suficiente para nos dar o conhecimento de uma filiação histórica causal entre tais recorrências, pelo menos podemos ver surgir entre elas a continuidade do "tempo hierofânico", que não corresponde à história concreta das seitas e escolas relacionadas à gnose, mas sim à presença cíclica de seu arquétipo, de sua participação em comum de uma mesma dramaturgia cósmica.27

Para este conceito do 'tempo hierofânico', Corbin citou *Os Padrões nas Religiões Comparadas*, de Eliade, cuja versão em francês havia sido editada pouco antes.28 Em outra obra, Corbin serviu-se de Eliade para estabelecer a base meta-histórica para sua hermenêutica naquilo que, tomando emprestado de E. Souriau, ele chamou de 'alicerces da vontade':

> O que verdadeiramente confere um significado é o novo fato histórico, o alicerce da vontade que trouxe o florescimento quando antes só havia a possibilidade, o estar no presente, no aqui e no agora... Como um ato pessoal, este 'alicerce filosófico' é uma testemunha inequívoca do significado *em ação* de um motivo e leva à possibilidade do passado ser verdade no presente. Trata-se, essencialmente, da *hermenêutica* – ao *entendê-la* o intérprete implicitamente assume a responsabilidade por aquilo que compreende. Trata-se também daquilo que Mircea Eliade cita como 'avaliação de hierofanias.29

Scholem, dos três, foi de longe o menos explícito em suas preocupações com a abolição do tempo. Talvez seus comentários publicados mais importantes sejam aqueles encontrados na palestra de 1962 em Eranos, 'Revelação e Tradição como Categorias Religiosas do Judaísmo'.30 Ele dá o tom da palestra ao citar evocativa e longamente J. F. Molitor principiando com: "A escritura cristaliza o tempo que flui incessantemente e apresenta a palavra evanescente como um presente perpétuo com características firmes e duradouras".31 Scholem subestima o caráter eterno da tora, como acreditam os rabinos, que "torna absoluto o conceito de tradição pelo qual o significado da revelação se desenrola no decurso do tempo histórico – simplesmente porque tudo o que há para ser conhecido já foi depositado em um estrato independente do tempo".32 O "curso

do tempo histórico”, a atemporalidade de sua origem, é o portador da revelação. Com este foco em mente, pode ser possível identificar a resposta de Scholem a Eliade em relação à noção do mesmo sobre a abolição do tempo. Sugiro que tal resposta possa ser encontrada em ‘Sobre Pecado e Punição. Comentários sobre a Ética Bíblica e Rabínica’, contribuição que foi feita pelo estudioso da Cabala ao trabalho de Eliade, *Mitos e Símbolos*. “De acordo com os cabalistas, o infinito pode operar sem quebras e sem conflitos somente no próprio infinito. É da própria natureza da decisão de criar fazer com que uma ação isenta de conflitos seja impossível; é necessário que se apresente uma desarmonia e embaraços em tudo que seja finito. Porém, com isso, receio que estamos muito distantes do ponto de partida original de nossa consideração bíblica”.33

CREATIO EX NIHILO COMO ERRO

Corbin foi muito mais por treino e prática um filósofo do que os historiadores Scholem e Eliade.34 Porém, muito ‘mais’ do que um ‘mero’ filósofo acadêmico da religião, Corbin se identificava como um ‘filósofo profético’. Uma de suas tarefas primárias era, assim, apresentar nada menos do que uma ‘filosofia profética’, uma historiosofia, uma história visionária deste e de outros mundos, recorrendo constantemente,voltando sempre através de *Weltalter*, as Eras do Mundo.

A recorrência eterna, com seus mitos do mundo seguindo ciclicamente a mundos anteriores, imediatamente depôs a doutrina monoteísta da criação *ex nihilo*, a criação vinda do nada em um momento no tempo.35 *Creatio ex nihilo*, para Corbin, torna-se o mundo como fruto da imaginação.

> Pode-se ir até o ponto de se perguntar se não haveria necessariamente uma correlação entre a ideia de uma *creatio ex nihilo* e a degradação de uma imaginação ontologicamente criativa e se, como consequência, a degeneração da imaginação tornada uma produção da fantasia somente do imaginário e do irreal não seria uma marca do nosso mundo laicizado, cujos fundamentos foram determinados pelo mundo religioso que o precedeu e que foi dominado por essa ideia precisa que caracteriza a criação.36

Corbin não deixa questionamentos nesta questão: “A Criação não é *ex nihilo*, porém uma teofania. Como tal, trata-se do Imaginário.”37 A criação real se dá no seio do divino, em uma:

> ...*história intradivina*, não uma História no senso comum da palavra, mas uma História atemporal eternamente acabada e eternamente começante, portanto simultânea e eternamente toda inteira (*simul tota*) sobre todas as formas e em todas as etapas da sua autogeração como Deus pessoal.38

Scholem já havia feito alusão à transformação desta *creatio ex nihilo* da concepção rabínica para o conceito da Cabala em *Major Trends in Jewish Mysticism* defendendo a noção de que “a criação vinda do nada torna-se,

portanto, o símbolo da emanação”.[39] Ele começou sua palestra de 1956 em Eranos, “A Criação do Nada e a Autocontradição de Deus” com uma citação de Eliade sobre a ausência geral de um conceito de *creatio ex nihilo* na História das Religiões de modo geral.[40] Scholem teceu comentários, de forma um tanto contundente, sobre a singularidade deste conceito judaico. A citação que Scholem fez de Eliade baseou-se em sua celebrada e muitas vezes lembrada em citações, ênfase nos mitos da criação como rituais de repetição.[41]

Creatio ex nihilo, um conceito fundamental na história do pensamento monoteísta, foi assim marginalizado pelos três historiadores das Religiões. Cada um deles o fez pela seletividade, isto é, uma escolha de olhar consistentemente para outro lado em seus assuntos específicos. A ênfase resultante foi uma espécie de preferência gnóstica por um certo cenário alternativo mítico. Em lugar de um Deus pessoal desejando a criação do nada em um momento do tempo, Corbin e Eliade preferiram, ao contrário, o processo cíclico de nascimento e de renascimento no seio da vida divina o processo da teogonia, para usar a expressão favorita de Schelling. Embora não haja a mínima dúvida para se acreditar que tal era a preferência básica das tradições esotéricas, não fica tão claro que tais esoterismos fossem centrais aos monoteísmos em si. Em outras palavras, a centralização no esoterismo, como enfatizada pelos historiadores das Religiões, desviou do curso normal as reivindicações que os próprios monoteísmos tinham como norma. Ao tirar de Deus o seu papel de Criador em tais religiões, puderam colocar em Seu lugar a Natureza, ou a Vida, ou o Cosmo. Para fazer este movimento, eles se aproximaram da *Naturphilosophie*. Neste ponto, Scholem se distanciou de Eliade e Corbin.

‘A NATUREZA SÁBIA’ E A *NATURPHILOSOPHIE*

“O judaismo é a própria História”
– *Gershom Scholem*

A lei oculta que governa a história é a lei da natureza – não, porém, a natureza empírica e, portanto, não-natural. Ao contrário, a realidade histórica é condicionada pelas leis identificadas na tradição filosófica conhecida como *Naturephilosophie*.[42] Esta visão foi tornada popular por Corbin como ‘a Ideia Hermética da Natureza Sábia’. A exposição brilhante de Corbin dessa ideia impressionou tão bem a Scholem que ele a citou, como esclarecimento do simbolismo cabalístico, em dois de seus ensaios de Eranos. De maneira mais ainda contudente, ele concluiu seu primeiro aparecimento em Eranos, com ‘Cabala e Mito’, citando explicitamente Corbin:

> Se os símbolos, porém, surgem de uma realidade prenha de sentimentos e iluminada pela luz sem cores da intuição, e se, como já foi dito, todo tempo *preenchido* é mítico, então certamente podemos

> assim dizer: que maior oportunidade teve o povo judeu de no horror na derrota, nas lutas e vitórias desses últimos anos, em sua retirada utópica para o meio de sua própria história, de encontrar sua genialidade, sua verdadeira e 'sábia natureza'?43

Em outro local, Scholem explica que a 'visão de si mesmo se transforma assim de profética em uma experiência messiânica'.44 Tal escatalogia retorna, por vezes vigorosamente, na contribuição que Scholem fez ao *Festschrift* de Corbin.45 O uso que Scholem fez de 'Natureza Sábia', com certeza, foi contemplando Corbin explicitamente.46 Mais uma vez, em seu ensaio 'Walter Benjamin e Seu Anjo', ele tomou emprestado de Corbin a ideia para esclarecer a filosofia pessoal de seu caro amigo Benjamin.47

A História em si assume propriedade mística quando, encontrando a 'Natureza Sábia', sua verdadeira personalidade de Antropo se revela. A natureza em si, a totalidade do cosmo, por intermédio da imaginação revelada, pode ser vista assim, como o Grande Homem, Macantropo.48 Os historiadores das Religiões escreveram amplamente sobre esse tema. A personificação da Natureza é o ensinamento básico da *Naturphilosophie*, de cuja tradição intelectual eles descendiam.49 Eliade, dos três, foi o único a apontar esta noção de forma explícita como central de seu pensamento. Seu livro amplamente usado, *O Sagrado e o Profano: A Natureza da Religião*, inclui como capítulo central "A Sacralidade da Natureza e da Religião Cósmica".50 Religião Cósmica era a abreviação que Eliade usava para definir sua teoria sobre a natureza sagrada, da qual ele muito se orgulhava. Assim, por exemplo, no dia primeiro de junho de 1969, ele anotou em seu diário: "Penso que posso me contar entre os poucos europeus que tiveram sucesso em reavaliar a natureza, descobrindo a dialética das hierofanias e a estrutura da religiosidade cósmica".51 A natureza, quando 'aperfeiçoada' revela com transparência a transcendência e a liberdade. Para Eliade, a alquimia "segue implicitamente o 'aperfeiçoamento' da natureza – que – em última análise, é sua realização absoluta e sua liberdade".52 Em uma de suas últimas palestras públicas ele enfatizou que "a tendência da natureza é se encaminhar para a perfeição".53 Ao término, assim como no início, usou uma nota escatológica trazendo essa tendência para o presente, sugerindo a existência de uma *Naturphilosophie* contemporânea ao sustentar que "tudo no universo possui uma consciência".54

Scholem aqui também empacava. Em nome da teologia judaica ele rejeitou a *Naturphilosophie*. "Todo Judaísmo vivo, independentemente de seu conceito de Deus, deve sistematicamente se opor ao puro naturalismo".55 Com certeza, alguns pensadores panteístas judeus da Idade Média chegaram a ponto de afirmar que "a realidade em si como um todo é a forma mística da deidade" imaginada, por vezes, como Homem celestial, o Antropo Universal.56 "A fé

judaica, porém, em Deus Criador, seguirá ocupando seu lugar, além de todas as imagens e mitos, quando a questão for de escolher uma alternativa: o mundo como Criação e o mundo como algo que se cria por acaso”.[57]

Neste aspecto, os compromissos pessoais de Scholem fizeram-no afastar-se, decididamente de Corbin e de Eliade. Por compromissos pessoais, não me refiro ao judaísmo em si mas ao seu projeto político-teológico do sionismo. Nunca é demais enfatizar-se que este fator crucial levou Scholem a rejeitar a soterologia da natureza. Em simples palavras: Scholem foi o único deles que se comprometeu a uma identificação de vida pública com uma comunidade teológica, uma religião corporativa com um perfil político. Ele levou tal compromisso tão a sério que quando confrontado enfrentava a questão real: “*Se, quando, e de que forma a religião é uma força efetiva na sociedade*”.[58] Corbin e Eliade fizeram a escolha pelo esoterismo, que por definição incorre em petição de princípio, evitando assim a necessidade de uma prestação de contas pública.

No fim, Scholem não rompeu os laços de relacionamento e de diálogo com eles, mas parecia ver em sua *Naturphilosophie* uma espécie de laicização clandestina. “Tal conceito contrabandeia um valor absoluto para um mundo que nunca poderia ter se formado por si, por seus próprios recursos, um valor que aponta subrepticiamente para uma teleologia da Criação que é, afinal, negada do ponto de vista puramente naturalista de visão do mundo.”[59] Seu naturalismo pode ser definido com transracionalismo, porém não obstante, aspirava à perfeição da natureza como consumação da história. Sua ciência alternativa, baseada nesta visão, era nada menos que gnose, um projeto de Redenção. Corbin insistia sem a mínima hesitação que tal projeto se dava como uma atividade pública ao erigir uma nova sociedade, mas de forma meio secreta, “na escuridão dos símbolos”:

> Se certa ciência de nossos tempos vê a Natureza (como cadáver), pode dizer-se que é esta a transgressão que todo esoterismo tenta redimir, e este é o significado de uma história espiritual invisível aos historiadores dos eventos externos... Nenhum esoterismo, até a chegada do Imã, pode ser algo mais que uma *testemunha*, percebida por um número pequeno, ridicularizada por todos os outros, e sem progressão a não ser na noite dos símbolos.[60]

Falando sobre tal esoterismo, porém o ‘puro’, isto é, sobre secularização racional, Scholem respondeu à sua própria questão, isto é, “a se, quando, e de que forma a religião pode ser uma força efetiva na sociedade”. Ele o fez não como uma profecia, porém como uma receita. “Considero que um diálogo com tal secularização sobre sua validade, legitimidade e limitações é muito necessário e decisivo”.[61] *Mutatis Mutantis*, o mesmo pode ser dito de suas conversações com Corbin e Eliade.

ESCATOLOGIA APARENTE

Quando se encontrava a própria ‘natureza perfeita’, uma nova condição inteiramente renovada repunha a vida estafada do velho mundo. Scholem expressou esta perfeita renovação em termos de um messianismo judaico. “O que foi no passado percebido como um estado de redenção, principalmente em sua conotação messiânica, torna-se agora a condição única na qual é possível haver uma verdadeira experiência humana. O estado não redimido não mais é digno de ser chamado de humano. O estado redimido está onde começa a experiência humana.”[62] Corbin definiu o *corpus mysticum* – em uma frase que ironicamente antecipava o jargão atual – como “paraíso virtual”.[63] A história preferida que Corbin usava para exemplificar este ponto adveio de seu encontro com D. T. Suzuki. Vale a pena reproduzi-la por extenso:

> Gostaria de mencionar minha conversa, que me parece memorável, com D. T. Suzuki, o mestre do zen budismo (casa gabriella, Ascona, 18 de agosto de 1954, na presença da senhora Fröbe-Kapteyn e de Mircea Eliade). Perguntamos a ele qual havia sido o seu primeiro contato com a espiritualidade ocidental, e soubemos que cerca de cinquenta anos atrás ele havia traduzido quatro dos trabalhos de Swedenborg para o japonês, tendo sido este o seu primeiro contato com o Ocidente. Mais adiante em nossa conversa, perguntamos que homologias ele encontrou na estrutura do budismo mahaiana e da cosmologia de Swedenborg, e ainda de sua correspodência no mundo... Claro que não esperávamos uma resposta teórica, porém um sinal atestando a experiência concreta em uma pessoa do budismo mahaiana e da espiritualidade de Swendenborg. Ainda posso ver Suzuki sorrindo e brandindo uma colher, dizer: “Esta colher *agora* existe no paraíso...” “*Agora*, estamos no Céu,” ele explicou. [64]

No fim da vida, Corbin passou a chamar esta condição do presente de ‘escatologia percebida’. Em seu ensaio mais revelador, de cunho mesmo confessional e publicado quatro anos antes de sua morte, Corbin extrapolou a partir da evidência dos Pergaminhos do Mar Morto para colocar uma condição universal do tempo aperfeiçoado:

> O tempo dos profetas e das visões proféticas não aconteceu *na medida* do tempo da História. A reversão imposta por Copérnico foi necessária pela fenomenologia existencial da *Imago Templi* que estamos tentando elucidar. Confrontado com uma igreja que se tornar um poder histórico e uma sociedade no tempo deste mundo, o anseio pelo Templo... é o anseio por um tempo que não seja limitado pelo passado e pelo futuro do tempo histórico, porém um *nunc* de uma Presença eterna. Tal “escatologia percebida” restaurou o Paraíso, restaurou o homem à sua condição de status celestial.[65]

“A fenomenologia existencial da *Imago Templi*” é a eterna presença – acessível neste instante, agora. Assim como na historicidade mística a sequência de momentos no passado converge para o coração do gnóstico, assim também o futuro é agora presente, eterno. O escatalógico é percebido. O tempo é agora.

A ÉPOCA COMO TEMPO MESSIÂNICO

> Todos os profetas – sem exceção – fizeram profecias somente dentro do tempo messiânico (*época*).

Quanto ao tempo futuro, que olho o viu exceto o Seu, Senhor, que agirá em nome daquele que for fiel e que continua a esperar.

– *Maurice Blanchot*

A *época* fenomenologia cujo pioneiro foi Husserl, transformou-se na fenomenologia da religião praticada em Eranos.66 A primeira intervenção transformadora da *época* chegou pelas mãos do aluno de Husserl, Heidegger. Também muito influenciado por Heidegger e que logo influenciaria substancialmente Eliade, Gerardus van der Leeuw fez com que a *época* fosse central à “fenomenologia da religião” e assim estabeleceu-se com proeminência no papel de presidir as sessões dos primeiros encontros de Eranos.67 Em contraste, Corbin comprometeu-se fervorosamente com a verdade absoluta profética e teofanicamente revelada como “fenômeno”. Tal verdade, ao cabo de sua vida, foi revelada com a realidade mística da Ordem do Templo:

> A tarefa do fenomenologista agora é descobrir uma *contra-história* ‘mais verdadeira do que a história’ na evidência de uma parte posterior à tradição templária – evidência essa que confirme a sobrevivência secreta da Ordem dos Templários até o seu ressurgimento.68

Os historiadores das Religiões, no final, na fase pós-guerra de seu desenvolvimento teórico, recapitularam um momento minimessiânico. O parênteses fenomenológico (*época*) se comparava (supostamente temporária) livre de normas, cuja liberação eles usaram para pontuar o final dos tempos. O fenomenologista neste sentido aparecia como um precursor vivo da condição futura, da condição ‘redimida’, na qual as características de simpatia humana ficam em suspenso. O fenomenologista assim operava uma espécie de espaço paradisíaco tornado possível pela ‘Natureza Perfeita’, presumivelmente agora à disposição.

“MEU CREDO PESSOAL”

Há aqueles para quem o passado se foi. Há aqueles para quem o passado ainda está por vir.

– *Henry Corbin*

Scholem, aparentemente, viveu não apenas para seus paradoxos tão apreciados, mas principalmente no paradoxo de Zeno. A era messiânica nunca verdadeiramente chega, embora esteja sempre se aproximando e seja infinitamente posta em julgamento. Scholem, que começou seus estudos universitários pela matemática, descobriu que seu perpétuo e progressivo nunca chegar era bem descrito através do conceito de “assimp”. “O pensamento discursivo dos cabalistas é uma espécie de processo assimptótico”.69 Mesmo no sistema cabalístico, ele argumentava que a *Sefirote* “se aproximava da substância do *Ein-Soft* em forma de assimptoticamente...”70 Ainda mais impressionante, na conclusão de um de seus ensaios mais pessoais, ele aplicou a mesma metáfora

para seu caro amigo Walter Benjamin. Os últimos escritos de Benjamin sugeririam que o Messias poderia entrar a qualquer momento. Isto, segundo Scholem, resumia “o judaísmo... do qual Walter Benjamin se acercou durante toda a sua vida de forma assimptótica sem nunca conseguir chegar até ele”.[71] Mais uma vez aqui, como no caso da coincidentia oppositorum, percebe-se a confluência do descrito e da biografia.

Por outro lado, a perfeição é possível *agora*. Eliade notadamente evocou o ‘terror da história’ mesmo tendo aclamado a real possibilidade de “transcendência da condição humana” *agora* o poder de tais conceitos como “paraíso virtual”, “escatologia realizada”, “natureza perfeita” e “o estado de libertação” é que sustentam no seu verdadeiro caráter a suposição da perfeição *agora*. Seu leitor então é conduzido, ainda que implicitamente, a ver que ninguém é excluído de tal potencial. Mesmo se alguém não é perfeito agora, essa perene possibilidade de perfeição, nesta leitura, se torna a “realidade religiosa” *agora*.[72]

Scholem, naquilo que chamou de “meu credo pessoal”, resumiu o senso de inadequação como nada menos que redenção. A ironia das épocas, contudo, segundo sua concepção, era que precisamente essa expectativa do Messias lançava ao longo da história uma sombra extensa de forma assimptótica. Ele sentia uma sensação aguda, até mesmo pungente, de que o preço do messianismo é que “não há nada concreto que possa ser conseguido sem que se tenha alcançado a redenção”.[73] Aqui pode estar a condição anunciada por Lutz Niethammer que a chamou de *Posthistoire*:[74] Na era messiânica o “proibido é permitido”, assim como certos homens santos foram considerados “acima da lei”, mesmo nesta era pós-histórica. Assim, a derradeira *coincidentia oppositorum*, para a história apresenta o apocalipse agora, a escatologia realizada, o fim da história dentro da a história.

Para os historiadores da Religião a história era menos e mais do que poderiam os olhos dos historiadores literais divisar. Menos porque, especialmente na visão de Eliade, tal idealismo demandava que só aquilo que fosse realmente sagrado seria real.[75] “Qualquer que seja o contexto histórico em que esteja inserido, o *homo religiosus* crê que há uma realidade absoluta, *o sagrado*, que transcende seu mundo mas que se manifesta no mundo, desta forma santificando-o e o tornando real.[76] A história, contudo, era também mais que isso. Era mais que meros fenômenos passageiros pois a história, em miniatura, poderia simbolizar os eventos mais abrangentes do universo. Tal representação era perceptível, entretanto, somente àqueles “que sabem”. Como Scholem diz: “A história do mundo se desenrola segundo uma lei interior que é a lei secreta da própria natureza divina. *Toda gnose transforma a história em um símbolo dos processos*

cósmicos”.[77] Corbin, de modo semelhante, fala da “história que para os xiitas, teosofistas e ismaelitas nada mais é que uma metáfora da Realidade Verdadeira.[78] Para Eliade, a transformação da história em símbolo tomou várias formas. Talvez seu exemplo mais enfático tenha sido relacionado à contribuição única da história mundial daquilo que ele chamou de ‘Cristandade judaica’. “A grande originalidade da Cristandade judaica foi a transfiguração da história da teofania... Do ponto de vista da história das religiões, o cristianismo judaico apresenta-nos uma hierofania suprema: *a transfiguração do evento histórico em hierofania”*.[79] Todas essas historicidades místicas reverteram as expectativas normais que se têm ao ler sobre eventos concretos. Para alguns poucos capazes de apreender com facilidade extraordinária os símbolos, a concretude de um evento se torna transparente, quando uma surpreendente reversão ocorre: a própria história se torna um símbolo, o mundo em si se torna uma teofania, o universo criado, um glifo a ser decifrado. Em um certo sentido, a luva vira de dentro para fora quando o cosmo se torna um mito, e o mito, por sua vez, se torna o próprio cosmo. Neste mundo em reversão, aparência e realidade transacionam seus lugares em uma dança estranha e perigosa. “Em suma, se quisermos conseguir uma fenomenologia que seja essencialmente verdadeira, precisamos ver as coisas e percebê-las como se fôssemos ‘descorporificados’, ao menos momentaneamente, de maneira que a aparência seria na realidade a *aparição* do que é na realidade, com nada externo que cause ilusões do que é interno”.[80] Scholem foi um dos que reconheceram os perigos de uma dissolução tão refinada:

> Totalmente livre, nunca ameaçada por Lei ou Autoridade, tal ‘Vida’ nunca cessa de produzir formas e de destruir aquilo que for produzido. Trata-se de uma promiscuidade anárquica de todas as coisas com vida. Neste caldeirão borbulhante, neste contínuo de destruição, a mística se arremete.[81]

Para ser, assim, separada e posta junto de volta. O grande mistério do renascimento, para Eliade, não é simplesmente perigoso, mas em última análise, exemplarmente arriscado.[82] “Ao cruzar, em êxtase, a perigosa ponte que conecta os dois mundos, o que só os mortos podem se arriscar a fazer, o xamã prova que é um espírito, não mais um ser humano... a experiência mística dos ‘primitivos é um retorno às origens, uma reversão à idade mística do paraíso perdido.[83] A contra-história empregada pelos historiadores das Religiões, enfrentando o risco deste *daimon*, arriscando tudo – e ganhando, pelo menos no que tange a passar simbolicamente por tal transformação ao contar esse conto do seu modo, esta a história da história mística segundo a História das Religiões.

1 O termo ‘contra-história tem sido associado à escola de Amos Funkenstein. Ver seu “Propaganda anti-semita: Pagã, Medieval e Moderna,” *The Jerusalém Quarterly* 19 (1981): 56-72; “Um Programa para o Fim do Mundo: As Origens e a Persistência da Mentalidade Apocalíptica”, em V*isões do Apocalipse, Fim ou Renascimento?* Ed. Saul Friedländer (New York, Holmes and Méier, 1985), 44–60; “História, Contra-história e Narrativa”, em *Sondando os Limites da Representação: Nazismo e a “Solução Final*”, Ed. Saul Friedländer (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 66-82, 345-350; *Percepções da História Judaica* (Berkeley: University of Califórnia Press, 1993), 22–50.

2 Biale, *Gershom Scholem*.

3 “Prelúdio da Segunda Edição”, em *SBCE* xvi, ênfase no original.

4 *HIP*, 63.

5 Corbin, “Para os Conceito da Filosofia Irã – Islâmica”. *O Fórum Filosófico* 4 (1972): 114–123, na 121. O original, “*Pour le concept de philosophie Irano-islamique”* se encontra em *Homenagem Universal I*, 251–260, na 259.

6 Corbin, *O Conceito de Filosofia Comparada*, 25. Ver *MSG*, 296 n. 51 para um interessante comentário de Scholem sobre “ser lançado’.

7 Corbin e Eliade, na verdade ambos escreveram extensivamente sobre o “místico Messias” judeu Sabbatai Zevi. “Elemento Dramático”, 210-212; *HRI* 3. As implicações da contra-história no foco de Scholem sobre sabatianismo forma comentadas por Moshe Idel. “A ênfase marcante da obra de Scholem é em cima do Sabatianismo. Um estudioso que escreveu sobre a história e os conceitos de quase 2.000 anos de misticismo judaico devotou quase a metade de seus escritos a um episódio que, , à primeira vista, foi significativamente importante só por algumas poucas décadas. O assunto qualitativo teve profundas implicações conceituais.”“Pedras de um Edifício”, *The Jerusalém Report*, 28 de janeiro de 1993, 48–49, na 48.

8 *CI*, 90.

9 *SEI*, 94.

10 Sobre a dívida de Corbin junto a van der Leeuw, ver capítulo 9, “A Ideia do Incógnito”, neste livro. Sobre Scholem e van der Leeuw, ver *MSG*. Eliade prestou diversas homenagens ao estudioso holandês. Ver, por exemplo, *Q* s.v. “Van der Leeuw, G.

11 Talvez Eliade tenha citado esse caso em sua quintessência em “*Padrões na Religião Comparada*”, trabalho publicado em 1949, o primeiro ano de nosso interesse tratado aqui. “Um fenômeno religioso somente será reconhecido como tal se for apreendido em seu nível apropriado. Isto é, se for estudado como algo religioso. Para tentar apreender a essência de tal fenômeno por intermédio da fisiologia, psicologia, sociologia, economia, linguística, arte ou qualquer outro estudo é incorrer em falsidade, pois reduziria o único elemento irredutível – o elemento sacro.” (*PCR*, xiii, grifo no original). Mais simplesmente e pragmaticamente, ele afirmou que “nada é verdadeiramente real a não ser os arquétipos”(CH, 95).

12 *MR*, 75-91.

13 René Guénon, “Metafísica Oriental”, originalmente uma palestra dada na Sorbonne, como se encontra em *A espada da Gnose na Metafísica, Cosmologia, Tradição, Simbolismo*, Ed. Jacob Needleman (Baltimore: Penguin, 1974), 40–57, na 50. Guénon desenvolve em sua palestra sua concepção da “realização metafísica” como sendo “o conhecimento daquilo que é, de maneira imutável e permanente além de toda sucessão temporal, para todos os estados do ser considerados sob o seu aspecto primordial, e persiste em perfeita simultaneidade com o eterno agora”.48

14 As relações de Junger com Eliade merecem estudos mais detalhados. O que vem a seguir pode ser considerado como em oposição a tal conjuntura. Junger contribuiu com um ensaio para *Mitos e Símbolos: Estudos em Homenagem a Mircea Eliade*, ed. Joseph Kitagawa e Charles Long (Chicago: University of Chicago, 1969), com o título de “Drogas e Êxtase” (327–343). Este ensaio particularmente vívido começa com uma epígrafe tirada de um tratado sobre a mandrágora, escrito por Eliade em 1938, que é assim concluído: “la mandragore est l’herbe de la vie et de la mort”, 327. Em sua ponderação no corpo do ensaio

até o momento da invocação da mandrágora, Junger reflete sobre a transcendência psicotrônica do tempo. “O risco que se corre ao usar drogas consiste em abalar os alicerces da existência, isto, é o tempo... O tempo aparece ilimitado; torna-se um mar infinito.” 340. Tais reflexões, escritas ao cabo de uma década inteira de colaboração com Eliade, também surgiu depois de anos de experimentações com drogas da parte de Junger, incluindo-se aí algumas bem documentadas ‘viagens’ sob o efeito de LSD, feitas com a ajuda de Albert Hoffman. Ver Albert Hoffman, *LSD, Meu Filho Problemático: Reflexões sobre Drogas, Misticismo e Ciência*, trad. por Jonathan Ott (Los Angeles: J. P. Tarcher, 1983), esp. cap. 7, “A radiação com Ernst Junger” (145–171). Eliade bem sabia de tais experimentações, tendo inclusive publicado os protocolos de ‘viagem’ do islamita Rudolf Gelpke, também sob Hoffman, em “Von Faheten in der Weltraum der Seele”, *Antaios* 3 (1962): 393–411. Era bem sabido que as experimentações de Junger faziam parte de uma tentativa de superar o tempo, fato que fica claro através de Lutz Niethammer. “Por meio século, Ernst Junger devotou-se a tais escapadas do tempo, tendo registrado tais experiências em periódicos, ensaios e histórias contadas na primeira pessoa.” *Posthistoire: Será que a História chegou ao fim?* trad. por Patrick Camiller (Londres: Verso, 1992), 26. Que Eliade e Junger compartilhavam uma certa visão de que o mito e o símbolo conduzem à transcendência do tempo fica inequívoco em seu manifesto de abertura de *Antaios*, que leva o título de: “Antaios. Revista para um Mundo Livre: Um Programa.”junger, *Ensaios VIII. Ad Hoc* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1978), 167–168. Eles disseram que: Mythos, sobre um princípio inalterável, permite a sustentabilidade de algumas vantagens. Os pontos vantajosos serão, simultaneamente, aumentados: isto é, revelarão não só a visão de um passado selado e deixado para trás, como também de acontecimentos presentes.” 167.

15 Ver Peter Koslowski, “Die Rukkehr des Titanen Mensch zur Erde und des Ende der ‘Geschichte’. O ensaio de Junger *An die Zeitmauer*. (1959),” de *Ernst Junger em 20. Jahrhundert*, ed. H. H. Muller e H. Segeberg (Munique: Wilhelm Fink Verlag, 1995).

16 Eliade, “O Sagrado em um Mundo Laico”, *Hermenêutica Cultural 1* (1973): 101–113, na 105. A transcendência do tempo histórico é a chave para se resgatar o sagrado hoje: “Aquilo ao qual nos referimos como atos criativos em uma conotação religiosa são precisamente as descobertas individuais de outras dimensões... Todos eles se referem a uma saída de si para um mundo cujo tempo é diferente, um esquema sincrônico que faz com que passado e futuro tenham valor igual ao presente.” 112.

17 *IS*, 57–92.

18 Idem, 81, 82, 90.

19 *Yoga*, 363.

20 *CI*. 35.

21 Ver a discussão sobre a filosofia profética no cap. 9, “A Ideia do Incógnito”, neste livro.

22 *CI*, 119, grifo acrescentado.

23 Idem, 90–91.

24 Idem, 275–276.

25 Corbin, “O Tempo de Eranos”, xvii.

26 *CI*, 238.

27 *Avicena*, 17.

28 Idem,

29 *VM*, 57–58, grifo no original.

30 *MIJ*, 282–303.

31 Idem, 285.

32 Idem, 289.

33 Eliade, *Mitos e Símbolos*, 177. Scholem parece aqui excluir o valor da ‘experiência’ na ‘atemporalidade’ sustentada por Eliade.

34 Isto se observa a despeito das afirmações de Eliade de ser uma preparação para o caminho da

filosofia. Por exemplo, em sua palestra programática de 1968, "O Sagrado em um Mundo Laico", ele anunciou que "Considero este tipo de História da religião como uma espécie de prolegômenos, ou introdução a um novo tipo de filosofia" (p. 107). Eliade considerava Corbin como um filósofo, sempre, alguém que "n'a pas consenti a sacrificer sa vocation première de philosophe". Ver a resenha de Eliade sobre a *Avicenna et lê Récit visionnaire de Corbin*, na *La nouvelle revue française* (junho de 1955): 96–1.099, na 1.096.

35 Deve ser lembrado que o livro publicado em inglês como *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return* foi a princípio publicado como *Le mythe de l'eternal retour*. Eliade o considerou uma espécie de "introdução à Filosofia da História". *CH*, xi.

36 *CI*, 182.

37 Idem, 215. Ele insiste que "não há lugar para uma creatio ex nihilo no pensamento árabe de ibn'Arabi. 200.

38 Corbin, *Paradoxe*, 199 (grifo no original).

39 *MTJM*, 25.

40 Scholem, "Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes", *Eranos Jahrbuch* 25 (1956): 87-119, re-editado em *Uber einige Grundbegriffe des Judentums* (Frankfurt am Maim: Suhrkamp, 1977), 952, e traduzido para o francês por Maurice-Ruben Hayoun como 'La Création à partir du néant e l'auto-contraction de Dieu", em *De la creation du monde jusqu'`a Varsovie*. (Paris: Les Editions du Cerf, 1990), 31–59. Ver as interessantes observações sobre *creatio ex nihilo* em Jurgen Habermas, "Gershom Scholem: A Torá Disfarçada", Perfi-Filosóficos Políticos, trad. Frederick G. Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983), 206–207.

41 Em toda a sua obra, mas geralmente associado com *CH*.

42 Antoine Faivre, um esoterista que se associou algumas vezes a Eliade e Corbin, forneceu algumas introduções interessantes à *Naturphilosophie* (de um ponto de vista esotérico, naturalmente) em seu Acesso ao Esoterismo Ocidental (Albany: State University of New York Press, 1994) e *Accès de lesotérisme /occidental II* (Paris: Galimard, 1996).

43 *OKS*, 117, grifo no original. A expressão "tempo realizado" é atribuída por Scholem a van der Leeuw em sua palestra publicada no *Eranos Jahrbuch* 27 (1949): 27–28.

44 *MSG*, 273, na conclusão do ensaio "Tselem".

45 *Méllange offerts à Henry Corbin*, ed. Seyyed Hossein Nasr (Teerã: 1977), 665–667, na 667 n. 3.

46 "Temos uma dívida para com Henry Corbin por seus valiosos estudos sobre a 'natureza perfeita'.*MSG*, 15-56.

47 Este ponto é explicado no capítulo 13, "Usos da Androginia na História da Religião", neste livro.

48 Para uma explicação mais detalhada sobre o *homo Maximus* de Corbin, ver *SEI*, 49–52. Eliade escreveu um conto chamado "Le macranthrope", *Cahier de e'Est* 2 (1975): 5–25. Abordagem mais extensa de Scholem foi em "Die Mystische Gestalt der Gottheit in der Kabbala", *Eranos Jahrbuch* 29 (1960), trad. Jonathan Chipman, com o título do ensaio de *MSG*, 15–56.

49 Para orientação bibliográfica sobre a *Naturphilosophie*, ver Faivre, Acesso ao Esoterismo Ocidental, 331–333.

50 *SP*, 116–162. Em 1966, Eliade contribuiu com uma resenha de *OKS* de Scholem para a revista *Commentary* com o título de "Religião Cósmica". "Podemos testemunhar como o judaísmo foi bem sucedido em recobrar certa 'sacralidade cósmica' que parecia estar irremediavelmente perdida depois das reformas rabínicas." *Commentary*, março de 1966, 96–98, na 98. Em seu periódico, ele acrescentou: "Preciso [um dia] retornar a esse tema: na Cabala temos que nos haver com uma nova e real criação do gênio religioso judaico, devido à necessidade de recobrar uma parte da religiosidade cósmica calcinada e perseguida tanto pelos profetas quanto pelo rigor dos últimos talmudistas". *J II*, 266.

51 *J II*, 101.

52 *Yoga*, 287.

53 Eliade, *Homo Faber* e *Homo Religiosus*, na *História das Religiões: Retrospecto e Prospectos*. Ed. Joseph M. Kitagawa (Nova York: Macmillan, 1985), 1–12, na 6.

54 Idem, 11.

55 *JJC*, 277.

56 *MSG*, 37.

57 *JJC*. 278.

58 Idem, 297, grifo acrescentado.

59 Idem, 290.

60 *SEI*, 110.

61 *JJC*, 297.

62 Scholem, "Endereço de Abertura em *Tipos de Redenção*, 1–12, na 11.

63 *SEI*, 97.

64 *CI*, 354 n. 41. Repete-se em *SEI*, 134 n. 4.

65 *TC*, 338, grifo no original.

66 Para maiores informações sobre a fenomenologia das religiões, ver capitulo 1, "Eranos e a 'A História das Religiões'", neste livro.

67 Ver cap. 9, "A Ideia do Incógnito", neste livro.

68 *TC*, 350, grifo no original.

69 *OKS*, 96.

70 Cabala (reedição do artigo "Cabala e panteísmo", da Enciclopédia Judaica), 149.

71 *JJC*, 197.

72 *CH*, 139–175.

73 *OPJM*.113.

74 Niethammer, *Posthistoire*.

75 Isto se deu antes de seu encontro com a noção dos arquétipos de Jung.

76 *SP*, 202, grifo no original.

77 *OKS*, 474, grifo acrescentado.

78 Corbin, "Em direção a um Mapa do Imaginário", 30.

79 *IS*, 164, 169, grifo no original.

80 Corbin, *TC*, 196, grifo no original. Em outras obras, Corbin se apresenta mais diretamente ao falar de entrar, passar *ao interior,* e se encontrar, paradoxalmente *fora*... já que à guisa de *interpretação*, *afasta-se* da realidade *externa*. *SEI*, p.6, grifo no original.

81 *OKS*, 28.

82 "Hoje iniciamos a perceber que aquilo qu é chamado 'iniciação' coexiste com a condição humana, que toda a existência é feita de séries ininterruptas de 'provas', 'mortes' e 'ressurreições' quaisquer que sejam os termos usados pela linguística moderna para exprimir tais experiências religiosas." *MR*, 202, grifo acrescentado. Para Eliade, a morte mística ou iniciatória funciona como uma forma de senha universal para a salvação.

83 Xamanismo, 486.

Capítulo 11

A PRÁTICA QUILIÁSTICA DOS ESTUDOS ISLÂMICOS SEGUNDO HENRY CORBIN

Ainda estou esperando por um anjo apocalíptico com uma chave para este abismo.

– J. G. Hamann, citado por Martin Heidegger

É preciso estudar todas as obras publicadas de Corbin para entender que este grande “islamicista” era um tanto diferente de qualquer outro.[1] Ele escreveu o que veio a chamar de ‘filosofia profética’, uma espécie de ciência esotérica complementada pelo aparato aceitável de notas de rodapé.[2] Influências sobre este elaborado conceito, contudo, ainda não foram pesquisadas totalmente, embora muitas delas já sejam bem conhecidas. O esoterismo de Corbin mesclava filosofia medieval, ocultismo, História das Religiões, teologia luterana, ideologia xiita, em uma brilhante mistura muito bem polida, absolutamente autêntica e impossível de ser reproduzida. É minha convicção que ele pode ter sido o esoterista mais sofisticado e estudado do século.[3] Embora haja alguns trabalhos sérios escritos sobre o seu pensamento na França, nenhuma obra de peso foi ainda apresentada na Inglaterra.[4]

CORBIN *ALS APOCALYPTIKER*

A fixação de Corbin no Apocalipse foi, no mínimo, devida a Schleiermacher e Barth, Otto e Heidegger, Jung Swedenborg, bem como aos gigantes do pensamento xiita e sufi. Ele traduziu Heidegger e Barth antes de ter traduzido Suhrawardi. Ele só começou suas extensas visitas anuais ao Irã depois de completar quarenta e dois anos de idade. Parece que as bases de seu sistema se encontram na sua transição, quando jovem, do catolicismo francês de final do século para um luteranismo alemão idiossincrático, radicalizado na era de Weimar. A segunda maior transição em sua vida, para um ardente iranófilo, completou-se por volta do final dos anos trinta. Naquela época ele era um parisiense cosmopolita com trinta e tantos anos que escrevia, traduzia e fazia palestras sobre Barth, Kierkegaard, Hamann e Heidegger.

O sistema operacional, por assim dizer, ao redor do qual ele construiu sua teosofia arcana e erudita, foi, então, principalmente alemão em sua origem. Até um certo ponto ele tornou clara esta origem em suas declarações autobiográficas.[5] No entanto, suas implicações ainda devem ser aprofundadas.

Uma delas, parece-me, é que Nietzsche é uma figura mais importante do que Maomé para o entendimento da teoria do Islã apresentada por Corbin. É para se notar o cunho gnóstico revolucionário que Corbin deu em sua proclamação bem baseada em Nietzsche de que ‘Deus está morto’ em sua palestra dada em Eranos no ano de 1954:

> Não é nosso intuito aqui apreender em termos de pura fenomenologia as consequências, *a parte Dei*, do homoousianismo e da encarnação. Deus deixou de ser eterno no céu, mas a consciência compreendeu totalmente o evento acontecido e Nietzsche gritou: Deus está morto, morreu de piedade pelos homens.6

Em uma palestra subsequente, ele viria a falar outra vez da morte de Deus como já tendo ocorrido:

> Esta posição e função (como Princípio e Causa supremos) foram atribuídas ao Deus pessoal por todos os *magistérios* político-religiosos para que este Deus, a quem atribuíam supremo poder, pudesse, por sua vez, garantir a delegação deste poder aos mesmos. No final, chega um dia em que este Deus das religiões monoteístas não gnósticas é declarado morto.7

Perguntamo-nos o que faria disto a grande preponderância de muçulmanos...

Uma chave para esta leitura do Islã, em sua grande parte não islâmica, pode talvez ser encontrada em sua influência recebida de Martin Heidegger. A evocação feita por Karl Löwith de ter tido Heidegger como mestre – ele foi realmente mestre de Löwith – leva a paralelos informativos em relação a Corbin em quase todos os aspectos.

Criado como jesuíta, ele se tornou protestante pela indignação, um dogmático da Escolástica através da educação e um pragmatista existencialista pela experiência, um teólogo na base da tradição e um ateísta enquanto pesquisador; com a máscara de historiador de sua tradição, na verdade ele foi um renegado contra a mesma. Existencialista como Kierkegaard, embora possuísse a vontade de sistematizar de um Hegel, tão dialético no método quanto unilateral no conteúdo, fazendo afirmações apodíticas com o espírito da negação, silente na reação aos outros mas singularmente curioso, radical, em primeiro lugar, em relação aquilo que é superior e, segundo, inclinado ao compromisso em tudo – este era o efeito múltiplo que o homem exercia sobre seus alunos, os quais, apesar de tudo, ficavam cativados, pois ele ultrapassava de longe todos os outros professores da universidade na intensidade da vontade filosófica.’8

PÓS-HISTÓRIA DECISIONISTA

Na atmosfera excessivamente carregada dos anos trinta, Corbin trouxe o ‘fim da metafísica’ de Heidegger para a discussão com a ‘teologia da crise’, de Barth, para criar uma teologia apocalíptica pós-cristã. Em 1933, Corbin publicou ‘La théologie dialectique et l’histoire’.9 A profunda influência da obra *Comentário*

sobre os romanos, de Barth, demonstra aqui o seu impacto, na tradução de Corbin: 'Le jugement de Dieu est la fin de l'Histoire, et non le commencement d'une seconde histoire'.[10] Em meados dos anos trinta, Corbin era íntimo de Alexandre Kojève, traduzindo juntos um livro na época em que o filósofo russo emigrado estava concebendo sua influente teoria do fim da história. Intimamente relacionado com este tema da pós-história estava o decisionismo, que proporcionou um impulso que poderia empurrar o homem pós-histórico para fora da horrível modernidade, para dentro de outro mundo, o mítico. Corbin já estava ouvindo os tons sonoros do decisionismo nos anos trinta.[11] Em sua introdução aos hinos maniqueístas publicados em 1937, por exemplo, ele exprimiu, na verdade para si mesmo, a posição gnóstica:

> La cosmologie n'est vraie que dans la ré-invention de la foi, dans l'expérience individuelle authentique. C'est pourquoi la sotériologie, le salut, l'histoire finale du monde, n'est pas un chapitre succédant à sa constitution, à sa création primordiale. La création *est en même temps* l'eschatologie, c'est par cette *décision* primitive que le monde *est* une histoire. (A cosmologia não é verdadeira a não ser na reinvenção da fé, na experiência individual autêntica. É por isso que a soterologia, a saúde, a história final do mundo, não é um capítulo que se segue à sua constituição, à sua criação primordial. A criação é, *ao mesmo tempo*, a escatologia. É por esta *decisão* primitiva que o mundo *é* uma história).[12]

Em 1935, Denis de Rougemont fundou, junto com Corbin, o jornal teológico *Hic et Nunc*:

> ...pequena revista de pensamento religioso que reclamava de Kierkegaard e sua dupla descendência – existencial e nietzscheniana segundo Heidegger, dialética e calvinista segundo Karl Barth.[13]

Resumindo a posição de Corbin naquela época, de Rougemont cita o mesmo para dizer que par 'existence' nous ne pouvions entendre que *décision concrète* dans l'instant, *hic et nunc*" (por 'existência' só podemos entender *decisão concreta*, no instante, *aqui e agora*).[14] Mircea Eliade, é interessante observar, reiterou tal tema na 'conclusão' de *Padrões da religião comparada*. 'A resistência é expressa mais claramente quando o homem é colocado frente a frente com uma demanda total pelo sagrado, quando é convocado a tomar a *suprema decisão*.[15]

TEOLOGIA CRISTÃ DAS RELIGIÕES: XIISMO COMO ESCATOLOGIA PROTESTANTE

Quando se analisa a vasta obra de Corbin em seu conjunto, torna-se claro que ele não estava, *em última instância*, interessado no Islã. Não estava interessado no Islã nos termos que eram conhecidos pela maioria dos muçulmanos, ou até mesmo pela maioria dos islamicistas. Das 445 páginas de seu livro *História da Filosofia Islâmica*, cerca de 14 são dedicadas ao Corão, 20 ao Sunni Kalam, e

outras 20 ao ‘pensamento Sunni’. Menos de um oitavo do conjunto, portanto, é dedicado ao que, estatisticamente, se constitui no fulcro do pensamento religioso islâmico. Um trabalho de espantoso conhecimento, que se propõe a corrigir desequilíbrios, a *História da Filosofia Islâmica* parece, pelo contrário, fazer severas compensações. Estas proporções são, para não dizer mais, ainda mais extremadas em sua disparidade se considerarmos o trabalho de Corbin como um todo.

Sua defesa, pelo menos na medida em que ele se defendeu, é que o xiismo faz demandas urgentes e totais. A racionalidade convencional, que pode classificar os fatos de maneira bem diferente, é simplesmente irrelevante em tal circunstância. Neste caso, segundo Corbin, o xiismo é, por excelência, uma escatologia: ‘Parece-me que a metafísica de Mullâ Sadrâ corresponde estritamente à urgência xiita, que mantém o homem em um estado de tensão e de esforço, visto que sua perspectiva é essencialmente escatológica e orientada em direção à *Parousia* da ‘espera pelo imame’.[16]

Deve-se dizer, contudo, que ele correlacionou esta escatologia xiita com uma certa escatologia esotérica ocidental:

> A metafísica do xiismo é essencialmente, como aquela de Berdiaev, uma metafísica escatológica. Uma e outra se juntam para nos convencer de que não é tentando rivalizar com as ideologias sociopolíticas oriundas da secularização do cristianismo, que este virá a conceber e a formular uma *teologia cristã das religiões*.[17]

Em resumo, a teoria de Corbin sobre o xiismo foi idêntica à sua ‘teologia cristã das religiões’. Esta foi uma teologia pós-denominacional, independente, que se derramou nas fontes xiitas com um gênio para representação simpática. A cristologia de Corbin, na verdade, tornou-se indistinta das cristologias xiita e sufi. No final da sua vida, como ele escreveu explicitamente, se não com fervor, sobre aquilo que ele chamou de *harmonia abrâmica*, isto ficou claro para seus leitores está indistiguivel habilidade sempre foi o ponto.[18] Isso parece condensado por sua citação de uma estrofe do poeta persa Hafiz, ‘que eu tomaria alegremente como meu mote pessoal’: Deixe que a inspiração do Espírito Santo respire mais uma vez. Outros, por sua vez, farão o que Cristo fez’.[19] Ele não deixou nenhuma dúvida, portanto, de que estava praticando uma ‘filosofia comparativa’, presumindo uma filosofia visionária que transcendia as limitações convencionais.[20] O visionário conseguiu uma unidade transcendente de fé abrâmica. E, no final, este feito ficou carregado explicitamente de importância escatológica:

> L’approfondissement comparatif nous permettrait se saisir ce qu’ont en commun les ‘religions du Livre’, dans leur attente d’une pentecôte encore à venir. (O aprofundamento comparativo nos permitiria entender aquilo que têm em comum as religiões do Livro, em sua espera de um pentecostes por vir.)[21]

“A TEOLOGIA DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES: A ÉPOCA DE ERANOS E O FIM DA HISTÓRIA”

Corbin pode ter sido, junto com Adolf Portmann, o ilustre biólogo suíço, o mais entusiástico impulsionador de Eranos em sua ‘era de ouro’, que vai de 1950 a 1975. Em ‘A época de Eranos’, um ensaio que ele publicou várias vezes, Corbin articulou talvez o manifesto mais enfático e comovente dos *Eranos-Tagungen*, como eram chamados pelos participantes. O final da história pode parecer de outra forma aqui, mas esse ensaio talvez o seu tratamento mais importante de uma teoria esotérica do tempo mergulha profundamente no problema da duração.[22]

O fim real da história para Corbin foi encontrado na ressimbolização, o processo pelo qual indivíduos se afastaram da multidão e se tornaram verdadeiramente eles mesmos. No mundo dos símbolos não há nem antes nem depois. Esta simultaneidade abençoada, somente compreensível para aqueles que aprendem a interpretar os sinais, significa que aquele que acredita deve ser uma espécie de hermeneuta. É ‘interpretando’ os sinais, explicando não os fatos materiais mas os caminhos do ser, que se revelam os seres. A hermenêutica como ciência do indivíduo está em oposição à dialética histórica como alienação do indivíduo.[23] Além de ser a vibrante expressão de um guerreiro frio e comprometido, na ofensiva contra a ‘dialética histórica’, Corbin revela aqui a base filosófica de seu ataque ao historicismo:[24]

> O passado e o futuro assim se tornam *signos*, porque um signo é percebido precisamente *no presente*. O passado deve ser ‘colocado no presente’ para ser percebido como ‘representando um signo’. Em resumo, o total contraste está aqui. Com *signos*, hierofanias e teofanias, não há história a fazer. Pelo contrário, o sujeito que é ao mesmo tempo o *órgão* e o lugar da história, é a individualidade psicológica concreta. A única ‘causalidade histórica’ são as relações da vontade entre sujeitos que interagem.[25]

Entretanto, foi em sua palestra de 1965 em Eranos que Corbin apresentou talvez sua declaração mais explícita do que pode ser chamado de escatologia de Eranos:

> Podemos falar da ação configurativa do Espírito, da forma como uma tarefa a ser cumprida pelo Espírito (que é nosso tema em *Eranos*), com pleno significado apenas se tivermos espaço em que possamos projetar a totalidade desta forma. *Tal espaço foi conhecido pelas religiões e pelas teologias tradicionais como a dimensão escatológica*, em que a fonte do arco é encontrada – uma fonte que nunca será nossa enquanto ficarmos em busca da ‘prova’ científica.[26]

É interessante observar que Corbin, mais de uma vez, atribuiu a Eliade a sua compreensão da ‘teologia da História das Religiões’. Nas palestras de Eranos, uma parte do vocabulário técnico de Eliade, especialmente ‘história cíclica’ e ‘teofania’, começou a ser empregada por Corbin. Em *Imaginação criativa no sufismo de Ibn ‘Arabi*, o capítulo sobre teofania cita Eliade quatro vezes.[27] E, em

sua última palestra em Eranos (bem mais do que 100 páginas e 294 notas de rodapé), *A imagem do Templo em confronto com as normas seculares*, a dicotomia entre sagrado e profano de Eliade é posicionada notadamente próxima àquilo que Corbin chamou de 'a chave para minha hermenêutica':

> A história profana vê a humanidade como se ela tivesse criado a si mesma; a História é a criação que o homem contempla como sendo dele mesmo e da qual ele é o resultado. A história sagrada, ou hiero-história, se eleva novamente a eventos que são anteriores à existência do mundo, anteriores à destruição do Templo, porque é por este templo que fui criado e sua *Imagem* existe dentro de mim. Esta é a chave da minha hermenêutica, a norma sagrada que determina a ascensão de um mundo para outro.[28]

O caráter intrinsecamente conflituoso desta missão não deve ser minimizado. A 'norma sagrada' é inteligível somente através da identificação da 'história profana', de modo que se possa ser liberado da sua escravidão para ascender de mundo a mundo. Isto é possível, por outro lado, somente na medida em que se possa dar nome ao Adversário, o Regente deste mundo. Para Corbin, um de seus inúmeros nomes era *Ahriman*.

AHRIMANIA

Ahriman é muito conhecido como a versão final persa da parte diabólica do antigo mito dualista do zoroastrismo. Aristóteles já falava sobre esta divindade mágica em seu discurso *A respeito da Filosofia*. Este Adversário, quase demoníaco, foi transposto eventualmente em versões gnósticas. Como o Leviatã, também foi identificado com Satã pelos patronos da Igreja.[29] Encontrado nas versões grega e latina, bem como no mitraísmo (como *Deus Arimanius*), no maniqueísmo e até mesmo em algumas versões da cosmologia islâmica. Esta última encarnação do demônio do zoroastrismo como Ahriman atraiu muita atenção ideológica no criticismo cultural do século vinte. Carl Jung, Joseph Campbell, Denis de Rougemont, Mircea Eliade e Henry Corbin usaram o mito de Ahriman como o antagonista planetário de formas que tendiam a mascarar uma espécie de antijudaísmo filosófico.

O antijudaísmo gnóstico está implícito na identificação de Ahriman com Jeová. A figura dominante de Eranos, sua presença imperativa, *Spiritus Rector*, e que deu abertura à mesma, o próprio Carl Jung identificou tanto o Leviatã quanto Ahriman com Jeová em *Resposta a Jó*, um livro prontamente atacado por Martin Buber por seu antijudaísmo gnóstico. Talvez o documento mais perfeitamente gnóstico do século, *Resposta a Jó* tornou-se o texto mais importante de Jung por atacar o Deus do povo judeu após o holocausto.[30] Outros exemplos de Eranos e do grupo Bollingen podem ser acrescentados. Joseph

Campbell, em seu livro muito lido *As máscaras de Deus*, também identificou Ahriman, ou Angra-Mainyu, com Jeová.[31] E o volume romeno de Eliade, *O mito da reintegração*, trouxe um capítulo sobre Ahriman e Ohrmazd.[32]

Encontramos uma desatenção mítica relacionada com Ahriman por outros do seu círculo íntimo. Aqui a ideia não é de que o Deus dos judeus seja Ahriman, mas que os judeus foram responsáveis pela criação de Satã a partir de Ahriman. Um membro muito conhecido desse círculo foi o suíço Denis de Rougemont. De Rougemont foi um dos primeiros beneficiários da Fundação junguiana Bollingen na verdade, foi patrocinado pessoalmente pela paciente de Jung, Mary Mellon, a fundadora dessa intituição.[33] Ahriman surge no tratado de De Rougemont sobre o mal, *A quota do Diabo*, escrito na propriedade de Mary Mellon. Nesse livro do período da guerra, ele proclamou que 'o diabo é uma invenção dos judeus, como a divisão Panzer é alemã... foram os rabinos que começaram a fazer uso da lenda de Ormuzd e Ahriman'.[34]

O tratamento de Ahriman como antagonista planetário apresentado por Corbin foi talvez o mais complexo e significativo de Eranos, obviamente um caso do que Scholem chamou de 'anti-semitismo metafísico'. De Rougemont foi um amigo íntimo e aliado teológico de Corbin nos anos trinta e continuou a usar a obra de Corbin em seus próprios ensaios durante toda a sua vida.[35] Como observei nos capítulos anteriores, um antimodernismo virulento surgiu essencialmente no pensamento de Corbin desde os anos trinta, quando ele elaborou uma 'teologia da crise' junto com De Rougemont.

Corbin lançou sua carreira do período pós-guerra como um persianista. O antigo deus persa Ahriman, nas décadas seguintes, tornou-se para ele um símbolo primeiro do odioso mundo moderno. Em um de seus primeiros e mais lidos ensaios de Eranos, Corbin investiu contra Ahriman, a quem ele atribuíu o termo *princípio da atitude niilista ativa*.[36] 'Ahriman é o legítimo príncipe deste mundo; além do mais, embora ele seja uma Força das Trevas, esta Treva é um aspecto da suprema divindade em si mesma. Iblis-Ahriman nunca é investido de uma legítima soberania, ele é o Adversário, pura e simplesmente'.[37] Ele elucidou enfaticamente este princípio do mundo negativo no final da sua vida: 'A norma de nosso mundo pode assumir todas as sortes de nomes: sociologia, materialismo dialético ou não-dialético, positivismo, historicismo, psicanálise e assim por diante'.[38] Para Henry Corbin, a modernidade, assim descrita, era uma catástrofe ahrimânica. Ele posiciona esta catástrofe no centro da história do mundo'.[39] É a era da catástrofe que sucedeu ao dia em que Adão entregou o segredo e a visão do Paraíso à ira e ao escárnio de Iblis-Ahriman.[40] Realmente, a tecnologia arruinou completamente o mundo:

> Aquilo que chamamos de risco ocidental é a aplicação da inteligência à investigação científica de

> uma natureza que foi dessacralizada, que deve ser violada para descobrir suas leis e para submeter suas forças à vontade humana. Isto nos trouxe até onde estamos agora. Um trabalho sobre o nada e sobre a morte que deve ser olhado de frente para ser denunciado, da maneira que os sábios da antiga Pérsia, que foram os primeiros, senão os únicos a procederem assim, olharam nos olhos do atroz Ahriman.[41]

No final de sua vida, ele reiterou que a condição humana como tal é uma 'tragédia de Prometeu, mas é também uma tragédia ohrmazdiana (a invasão de Ahriman)'.[42]

Devo ser perfeitamente explícito neste ponto. Não há evidência de que Henry Corbin fosse anti-semita. Isto posto, Corbin realmente ultrajou Ahriman, o antagonista planetário, em termos que o leitor pode associar com judaísmo rabínico. Ou seja, o inimigo, a catástrofe para Corbin era o *legalismo*.[43] Corbin se mantém famoso por sua divisão gnosticamente dualística do Islã entre misticismo e legalismo, sufismo e a Igreja do Islã. O legalismo, certamente, é um movimento de rotina da retórica anti-semítica.[44] Assim, é justo dizer que o exagero cósmico de Corbin de um rompimento primordial entre a escritura e o espírito, entre o legalismo e o esoterismo, é ao mesmo tempo paradigmamente gnóstico e implicitamente antijudaico. O gnosticismo, vale a pena lembrar nesta conexão, já foi chamado por Gershom Scholem de 'o maior caso de anti-semitismo metafísico'.[45] Assim, embora Corbin não tivesse pretendido ofender os judeus, também nunca repudiou as implicações de sua imagem, que se desenvolveram em círculos ao seu redor durante toda a sua vida.[46]

Corbin, eu acrescentaria, escreveu uma crítica extremamente elogiosa do livro *Resposta a Jó* de Jung, atualmente incluída na tradução corrente para o francês desse livro. Jung, por sua vez, elogiou o ensaio de Corbin como a única revisão, entre as dezenas que foram publicadas, que realmente entendeu o que ele pretendeu escrever.[47] Em retrospecto, isto não é de surpreender, visto que Corbin e Jung orgulhosamente (e mesmo esotericamente) se proclamaram gnósticos. Eles concordaram, com efeito, a respeito do princípio fundamental (e mesmo esotérico) de que o Deus da Bíblia dos hebreus era, na verdade, um demiurgo monstruoso, do qual um dos muitos nomes é Ahriman.

CONCLUSÃO: CORBIN E O FIM DA RELIGIÃO

> Hereges de todas as religiões, uni-vos!
> – *Henry Corbin*

Henry Corbin morreu em 7 de outubro de 1978. A 7 de agosto daquele ano, ele escreveu algumas de suas últimas palavras. Como era comum nas obras que escreveu nos anos setenta, este penúltimo texto 'Le combat pour l'âme du monde ou urgence de la sophiologie' não se referia ao Islã. Então, semanas após,

Khomeini voltou de Paris. O gênio de Corbin falou sobre o final de uma certa islamologia e que isso pode não ter sido ruim de todo.

Além disso, seria perigoso confundir sua teoria com uma rendição confiável da escatologia islâmica. Como ele mesmo insistiu, não estudou escatologia: como deve ter mencionado, ele era escatologia.[48] Corbin declarou guerra escatológica à história, ao legalismo, até mesmo ao Deus monoteísta não-gnóstico. Este fato se traduz em uma ironia perturbadora. Henry Corbin, para deixar bem claro, declarou-se o inimigo da história islâmica, do *shar'iah*, até mesmo daquele Alá da esmagadora maioria dos muçulmanos.

No final, Corbin tornou-se, se não um estudioso imortal em si mesmo, certamente um grande visionário religioso; com certeza, um dos mais inspirados escritores esotéricos do século. Ainda que o caráter de sua religião permaneça, talvez deva permanecer inacessível aos estudantes que seguirem seus ensinamentos. De vez em quando ele se chamava de 'um filósofo do Ocidente'.[49] Roger Arnaldez fez um questionamento e ele mesmo respondeu: 'A-t-il été lui-même un 'initié? La question est indiscrète et il suffit de savoir qu'il appartient à cette famille d'esprits fortement portés vers l'ésoterisme et le gnosticisme'. (Será que ele foi um iniciado? A pergunta é indiscreta e é suficiente saber que ele pertence a essa família de espíritos fortemente levados para o esoterismo e para o gnosticismo).[50] Conquanto indiscreta, deve ser formulada esta questão, a bem da verdade. Como seu herói Goethe, Corbin teria sido feliz, creio eu, de ter cada parte de sua obra considerada como 'fragmentos de uma grande confissão'. O historiador da História das Religiões é justificado, acredito ao se ler os ensaios de Corbin – cada um deles escrito num estilo muito íntimo, ardente, insistentemente pessoal – exatamente como confissões.[51]

Uma das minhas preocupações aqui, portanto, é compreender a hermenêutica do Islã demonstrada por Corbin, como um certo tipo de milenarianismo. Constituía-se, em resumo, em uma *religião além da religião*. Lendo seus ensaios visionários lembramo-nos novamente das aguçadas observações de Löwith sobre seu antigo mestre, Martin Heidegger:

> Entretanto, a base que serve como panorama para tudo que foi dito por Heidegger e que permite a muitos observar e ouvir atentamente, é algo que não foi dito: a *motivação religiosa*, que seguramente se distanciou da fé cristã, mas que precisamente por conta de sua indeterminância dogmaticamente desligada atrai todos os demais que não são mais cristãos fervorosos mas que, apesar disso, gostariam de continuar religiosos.[52]

Corbin declarou, assim como fez Eliade, que ele estava defendendo uma tradição estrangeira e que ele igualmente era o oponente mais vigoroso de todos aqueles que a explicam em termos que não sejam seus mesmos:

> La tendance de notre époque nous conduit trop souvent à vouloir expliquer un phénomène religieux

> par des causes non religieuses. On s'est donné beaucoup de mal pour expliquer le shi'isme par des circonstances politiques, sociales, géographiques ou autres. Ce faisant, on n'a oublié qu'une chose: si une religion déterminée existe la première et dernière raison du phénomène, c'est l'existence de ceux qui la professent. (A tendência de nossa época nos conduz muito frequentemente a querer explicar um fenômeno religioso através de causas não religiosas. Já se fez muito mal tentando explicar o xiismo através de circunstâncias políticas, sociais, geográficas ou outras razões. Assim procedendo, só nos esquecemos de uma coisa: se em uma religião determinada existe a primeira e a última razão do fenômeno, esta é a existência daqueles que a professam.)[53]

Apesar disso, a maioria dos muçulmanos nada sabe a respeito do Martinismo, de Swedenborg, dos templários ou de Franz von Baader.[54] A identificação da 'espiritualidade' muçulmana de Corbin com o esoterismo europeu, ainda que ele, ao mesmo tempo, criticasse rotineiramente a tradição antiga, legítima e legal e as práticas diárias da vida no Islã como 'legalismo', força o historiador de estudos islâmicos a um laço desconfortável. O legado de Henry Corbin, em consequência, parece destinado quase tragicamente a ser confundido.

Talvez a maior ironia a emergir da presente investigação, falando diretamente, é que Corbin, o islamicista, não representou a tradição islâmica. A revolução iraniana foi um repúdio implícito de sua versão idiossincrática da tradição iraniana, em nome de uma autêntica religiosidade indígena. A ironia de seu comprometimento indiscutível com o desenvolvimento cultural iraniano nativo, portanto, é quase insuportável de se contemplar atualmente. Na primavera de 1957, ele foi capaz de irradiar estas perturbadoras palavras para o Irã, aconselhando os ouvintes a respeito do desenvolvimento de suas instituições intelectuais:

> L'Université de Téhéran est en train de réorganiser tout l'enseignement de la philosophie. Il est urgent en effet que, parallèlement aux rénovations matérielles, se produise une renaissance philosophique; urgent que se forme une génération de jeunes philosophes iraniens, faute de laquelle le pays serait en péril de perdre conscience de son destin... Si les méthodes que la philosophie occidentale met en oeuvre de nos jours pour comprendre 'au présent' la signification de son passé, peuvent aider nos amis iraniens à retrouver dans leur philosophie traditionelle le sens de l'homme em quête de la connaissance de soi-même, alors ils n'est pas douteux que si Mir Dâmâd mérita, il ya trois siècles, d'être appelé le 'Troisième Maitre', nous verrons surgir quelque jour celui qui méritera d'être appelé le 'Quatrième Maître'. (A Universidade de Teerã está prestes a reorganizar todo o ensino da filosofia. É urgente, com efeito, que paralelamente às renovações materiais se produza um renascimento filosófico; é urgente que se forme uma geração de jovens filósofos iranianos, sem a qual o país estaria em perigo de perder a consciência de seu destino... Se os métodos que a filosofia ocidental usa nos nossos dias para compreender no presente o significado de seu passado, puderem ajudar nossos amigos iranianos a redescobrir em sua filosofia tradicional o sentido do homem em busca do conhecimento de si mesmo, então não há dúvida que, se Mir Dâmâd mereceu, há três séculos, ser chamado de 'o Terceiro Mestre', nós veremos surgir algum dia próximo aquele que merecerá ser chamado de 'Quarto Mestre'.)[55]

Mal sabia ele que, para milhões de iranianos, o 'Quarto Mestre' viria a ser o aiatolá Khomeini.[56]

Não pode haver nenhuma contradição, penso eu, quanto ao amor de Corbin pelo Irã e pelos iranianos. No entanto, sua implacável rejeição da sociedade, das diferenças sociais e da mudança histórica, do ritual rotineiro e da diversificação da expressão religiosa, tudo isto se constituía em limitações para sua consciência histórica que resultaram em terríveis consequências. Pode-se dizer, como muitos dizem, que ele foi uma espécie de poeta e eu tenho a tendência de concordar com estas vozes. Ao mesmo tempo, a pesquisa histórica e seus valores inestimáveis, mais especialmente a incessante demanda de adequação das evidências, caem simplesmente por terra quando o cociente poético foge à escala em direção aos limites maiores da gnose. Henry Corbin era um gênio e os estudantes do Islã não pararão de estudar suas inúmeras obras. Entretanto, ele mesmo, com intenção bem consciente, implodiu apocalipticamente o estudo do Islã em si mesmo, em uma espécie, incomunicável no seu âmago de interioridade milenar, depois do que juntamos as partes e continuamos a buscar a verdade.

As partes são as peças da religião. Corbin proclamou 'Hereges do mundo inteiro, uni-vos!' não apenas como uma alegoria óbvia relacionada à propaganda comunista. A unidade que ele pregou foi pós-denominacional. Ele pretendia que esta nova religião irrompesse depois do reino ahrimânico das religiões legalistas. Ele considerava Scholem e Eliade, considerava Eranos, de uma maneira mais geral, como pontes para este futuro. A religião além da religião, portanto, seria a unidade dos gnósticos em qualquer lugar. Não há evidência e nenhuma razão para crer que Scholem atendesse a esse chamado. Eliade foi mais receptivo. Quase todos os muçulmanos do mundo rejeitaram tais abjurações. Fica para a próxima geração de historiadores das religiões decidir por si. A religião além da religião de Corbin, nem cristianismo, nem islamismo, convoca os hereges, os gnósticos. Uma nova História das Religiões pode decidir que um estudo crítico das religiões não consegue se encontrar nesta militante rejeição do auto-entendimento de milhões de crentes comuns.

1 Não questiono suas realizações como editor esforçado, tradutor e coisas afins. Não se pode negar seu sucesso em criar e dirigir a série da Biblioteca Iraniana, por exemplo.

2 Ele usa este termo em diversos lugares, sendo talvez o mais destacado entre eles a longa palestra em Eranos em 1962, 'De la Philosophie Prophetique'. Para ter mais informações sobre este ponto, ver o capítulo 8, 'Renovação coletiva' neste livro.

3 Acesso ao esoterismo ocidental, de Faivre, é típico das altas honrarias concedidas a Corbin atualmente pela comunidade esotérica. Ver 'Henry Corbin'.

4 Gostaria de ressaltar *La Logique des Orientaux: Henry Corbin et la science des formes* (A lógica dos orientais: Henry Corbin e a ciência das formas), de Christian Jambet, e *Henry Corbin: La Topographie*

Spirituelle de l'Islam Iranien, de Daryush Shayegan.

5 Apresentei a documentação na seção 'Arianismo' do capítulo 4, 'A ideia do incógnito', neste livro.

6 'Epifania divina e nascimento espiritual', de Corbin, 158–159.

7 'O elemento dramático', 212.

8 Martin Heidegger e o niilismo europeu, de Löwith, 225.

9 Isto apareceu em *Recherches philosophiques 3* (1933): 250–284. Embora o artigo inteiro trate de temas relacionados com o final dos tempos, Corbin lida diretamente com a escatologia na seção intitulada 'Le temps propre de l'existence et *l'Eschaton*', pp. 261–274.

10 Idem, 255.

11 A melhor introdução ao conceito de decisionismo é o importante ensaio de Karl Löwith, 'O decisionismo ocasional de Carl Schmitt' (incluindo um post-scriptum bastante valioso, 'Sobre o decisionismo político de Martin Heidegger e o decisionismo teológico de Friedrich Gogarten), em 'Martin Heidegger e o niilismo europeu', edição Wolin, tradução de Smith, 137–173. O ensaio original apareceu em 1935. Aproveito esta ocasião para agradecer a Richard Wolin por ter-me enviado uma cópia deste volume tão valioso.

12 'Hymnes Manichéens' (Hinos maniqueístas), de Corbin: *Yggdrasill: Bulletin mensuel de la poésie en France et à l'Etranger*, 4–5 (julho–agosto 1937): 54 – 55, ênfase no original. Agradeço a Peter Eli Gordon por ter-me enviado de Paris uma cópia deste raro artigo.

13 'Hérétiques de toutes les religions, unissez-vous', de Denis de Rougemont, em *Mélanges offerts à Henry Corbin*, edição Nasr, 539–547.

14 Idem, 541, ênfase no original.

15 *PCR*, 450, com acréscimo dos itálicos. Eliade fez um compromisso com *uma escolha decisiva e imutável*. Empregou o termo decisionista em suas afirmações cristãs explícitas: 'pois o verdadeiro cristão não pode mais repudiar a História mas também não pode aceitá-la por inteiro. Ele precisa exercer uma contínua *decisão* do evento que, *para ele*, possa vir carregado de significado'. *MDM*, 153, ênfase no original.

16 'Para o conceito da Filosofia irano-islâmica', de Corbin, 119.

17 'Allocution d'Ouverture', de Corbin, em *Colloque Berdiaev* (Sorbonne, 12 de abril de 1975) (Paris: Instituto de Estudos Eslavos, 1978), 47–50, em 49, com ênfase.

18 Em sua última apresentação em sua própria faculdade particular, a Universidade de São João de Jerusalém, ele conclamou seus ouvintes a se tornarem gnósticos 'com olhos de fogo'. 'Abrir os olhos de fogo é ultrapassar toda e qualquer oposição falsa e inútil entre a crença e o saber, entre o pensamento e o ser, entre o conhecimento e o amor, entre o Deus dos profetas e o Deus dos filósofos'. 'Olhos da carne e olhos de fogo. Ciência e Gnose'. Em *Material para pensar 8* (1980): 5–10 (tradutor não identificado). Este pronunciamento foi feito originalmente no discurso de abertura da convocação de junho de 1978 da Universidade São João de Jerusalém. Ver 'L'évangile de Barnabé et la prophétologie islamique', em *Cahiers de l'université Saint Jean de Jérusalem 3* (1977): 169–212. Para um tratamento mais extenso, ver 'Harmonia abrâmica', dele mesmo, prefácio de *Évangile de Barnabé: Recherches sur la composition et l'origine*, de Luigi Cirillo (Paris: Edições Beauchesne, 1977), 5–17.

19 'A força da Filosofia tradicional no Irã atualmente', de Corbin, em *Estudos de religião comparada 2* (1968): 12–26, em 26 (tradutor não identificado).

20 Ver, por exemplo, seu manifesto filosófico, *O conceito de filosofia comparada*, tradução de Peter Russell (Ipswich, Reino Unido: Editora Golgonooza, 1981).

21 'Theologoumena irânica', de Corbin, em *Studia Islamica 5* (1976): 225–235, em 235.

22 Quando Corbin estava estudando nos anos vinte, a teoria da duração de Henry Bergson era talvez a filosofia mais influente da época, embora tenha depois perdido parte de sua importância. Para saber sobre a teoria do tempo de Corbin, ver o capítulo 10, 'Historicidades místicas', neste livro.

23 'A época de Eranos', de Corbin, XVII, ênfase no original.

24 Provavelmente não há tema mais consistente em sua obra, de 1932 a 1978, do que seu anti-

historicismo. O que segue é típico e pode ser multiplicado por dezenas de declarações similares. ‘Nada mais podemos dizer, exceto que as categorias do historicismo são completamente inadequadas para o entendimento das verdades que estão em pauta’. ‘A reação ismaelita à polêmica de Ghazali’, em *Contribuições ismaelitas à cultura islâmica*, edição de Seyyed Hossein Nasr (Teerã: Academia Iraniana Imperial de Filosofia, 1977), 67–95, em 96, nota 8. Talvez sua discussão mais forte do anti-historicismo se encontre no capítulo intitulado ‘Como nos desvencilhamos do historicismo?’, em *O conceito da Filosofia comparativa*, 6–16.

25‘A época de Eranos’, de Corbin, XVII, ênfase no original.

26 *TC*, 185, com ênfase.

27 Quanto à teologia da história das religiões’, ideia lançada por Mircea Eliade, ver *CI*, 352, nota 15.

28 *TC*, 280, nota 33. Corbin prefacia esta digressão com o comentário de que Eliade ‘inicia uma investigação completa sobre a questão aqui levantada’.

29 Por exemplo, Theodore de Mopsuestia identificou Ahriman com Satã. Como comentou Cumont, ‘De fato, são praticamente a mesma figura com nomes diferentes. Admite-se de um modo geral que o judaísmo tirou do Mazdaísmo a noção de um adversário de Deus’. *Religiões orientais* (Nova York: Dover, 1956), 153.

30 Jung declarou que era puramente um empiricista indutivo, afirmando que não fez nada mais do que descrever a lei psicológica que podia ser observada. Entretanto, seu pseudo-empirismo era uma doutrina disfarçada. Ele aplica a noção de ‘lei psicológica’ duas vezes em sua crucial exposição do anticristo em ‘Aion’, em *Psique e símbolo*, edição de Violet S. de Laszlo (Garden City, N.Y.: Doubleday, Anchor, 1958), 40 e 41. Para uma discussão mais detalhada de ‘Resposta a Jó’, ver o capítulo 15 ‘A respeito da suspensão da Ética’, neste livro.

31 *Máscaras de Deus*, de Joseph Campbell (Nova York: Penguin), 1976.

32 Para saber mais sobre *O mito da reintegração*, ver o capítulo 13, ‘Usos do andrógino’, neste livro.

33 *Bollingen*, de McGuire, 76–79.

34 *A quota do diabo*, de Denis de Rougemont, tradução de Haakan Chevalier (Nova York: Pantheon, 1944), 21–22.

35 Para saber mais sobre de Rougemont, ver o capítulo 14, ‘Derrotando o Mal a partir de dentro’, neste livro.

36 ‘Paradoxo’, de Corbin, 205.

37 ‘Tempo cíclico’, de Corbin, 134, 157.

38 *TC*, de Corbin, 388.

39 Idem, 264. Apenas oito meses antes de sua morte, ele reafirmou esta ênfase, à moda de Heidegger, seu favorito: ‘Confundir o Ser com o ser é a catástrofe metafísica’. Introdução a *Um novo politeísmo*, *2*, de Miller. Este tema está presente em todo o livro ‘Paradoxo’. Para saber sobre os bastidores deste hiperbólico conceito na juventude germanófila de Corbin, levar em conta as aguçadas percepções de Löwith da *catastrófica maneira de pensar* característica da geração alemã do período que se seguiu à Primeira Grande Guerra, em *Martin Heidegger e o niilismo europeu*, 166.

40 ‘Templo sabeu’, em *TC*, 161.

41 *O conceito de Filosofia comparativa*, de Corbin, 28.

42 ‘Paradoxo’, de Corbin, 187.

43 Corbin defendia uma espécie de anarquismo, o ato secretamente desequilibrador que assinala simultaneamente a volta a uma presumível ordem original. Joseph Pieper citou de maneira análoga Ernst Junger: ‘O niilismo é diferenciado do anarquismo por ter uma certa relação com a ordem e, assim, é mais disfarçado e mais duro de se compreender – esta penetrante observação de Ernst Junger (continuou Pieper) tem uma carga escatológica’. ‘O reino do anticristo’, em ‘Seleção I’, edição de Cecily Hastings e Donald Nicholl (Londres: Sheed e Ward, 1953), 207.

44 *Antijudaísmo na teologia cristã,* de Charlotte Klein, tradução de Edward Quinn (Filadélfia: Editora Fortress, 1978), especialmente 'A lei e a fidelidade legalista', 39–67.

45 'Resposta de Hans Jonas', em *A Bíblia na educação moderna: artigos lidos no centésimo encontro da Sociedade de Literatura Bíblica*, em dezembro de 1964, de 28 a 30, edição de J. Philip Hyatt (Nashville, Tennessee: Editora Abingdon, 1965). 'A natureza da relação do gnosticismo com o judaísmo – em si um fato inegável – é definida pelo *ânimo antijudaico* do qual está saturada. 'O maior caso de anti-semitismo metafísico!', exclamou certa vez Scholem quando falou sobre estes assuntos logo depois da publicação de meu primeiro livro sobre gnose: isto aconteceu nos anos trinta (e em Jerusalém), quando este aspecto das coisas era muito tratado. Hans Jonas Corbin também citou Scholem a respeito deste ponto concordou que 'muitas correntes gnósticas dos primeiros séculos eram militantemente hostis ao Deus da Bíblia, de uma maneira semelhante a que G. Scholem descreve como 'anti-semitismo metafísico'. 'O dramático elemento comum à cosmogonia gnóstica das religiões baseadas no Livro, em *Estudos de religião comparada 14* (1980): 199–221, em 210 (tradutor não identificado).

46 Pode-se observar sem preconceito, pelo menos, que muitos de seus amigos e influências foram acusados de vários graus de antijudaísmo, incluindo-se Carl Jung, Martin Heidegger e Mircea Eliade; ou, mais precisamente, de terem pontos de vista negativos com relação aos judeus que tinham algum peso em suas teorias de religião. Denis de Rougemont foi outro; de Rougemont escreveu o ensaio 'Vocação e destino de Israel' ao mesmo tempo em que ele e Corbin estavam fundando juntos sua 'pequena revista do pensamento religioso'. Nestas reflexões explicitamente barthianas, ele não se restringiu a observações puramente teológicas, mas estendeu-se a julgamentos sociopolíticos.

'Le spiritualisme transcendant des Juifs d'Orient, au contact des coutumes occidentales, se mue peu à peu en son contraire exacte: c'est le matérérialisme jouisseur et cynique que les nazis reprochent aux Juifs allemands capitalistes, avec d'autant plus d'amertume que cette attitude provocante fut souvent prise à l'étranger pour un trait ce caractère germanique. Mais c'est aussi l'intellectualisme stérilisant, l'esprit d'abstraction inhumanine et chimérique, au surplus troublé de sentimentalisme, que l'on dénonce à droite chez les auteurs d'origine juive, mais qui ont cessé de croire à la mission de leur peuple, et qui exercent désormais à vide les facultés psychologiques fortement développées dans leur race par des siècles d'attente de l'invisible'. *Les Juifs* (O espiritualismo transcendente dos judeus do Oriente, em contato com os costumes ocidentais, se mescla pouco a pouco com seu exato oposto: é o materialismo desfrutador e cínico que os nazistas reprovam nos judeus alemães capitalistas, com tanta amargura, que esta atitude provocante foi frequentemente considerada nos outros países como um traço característico alemão. Entretanto, é também o intelectualismo estéril, o espírito da abstração não humana e quimérica, além do mais turvado pelo sentimentalismo, que os posiciona como direita entre os autores de origem judia, mas que deixaram de crer na missão de seu povo e que exercem daí em diante em vão as faculdades psicológicas fortemente desenvolvidas em sua raça durante séculos de atenção ao invisível) *Os judeus* (Paris: Livraria Plon, 1937, 158).'

Discuto mais plenamente o assunto do tratamento de Corbin sobre o judaísmo no capítulo 3, 'Tautegórico sublime: Gershom Scholem e Henry Corbin em conversa', neste livro.

47 Carta de Jung a Corbin, datada de 4 de maio de 1953, editada em *Cahier de l'Herne Henry Corbin*, 328.

48 Não estamos concordando que tal afirmação signifique alguma coisa. Em sua revisão de *Shakespeare: a invenção do ser humano,* de Harold Bloom, Anthony Lane reduz o elevado estilo de Bloom. 'A vida deve ser real para Shakespeare se a personalidade tiver mesmo valor, se deve ser mesmo um valor. Se você puder me dizer que significado tem essa frase, se é que tem, eu lhe pagarei uma bebida'. *The New Yorker*, (19 de outubro de 1998), 84. Bloom, não incidentalmente, é responsável por uma obra profundamente atribuída a Corbin. Ver *Profecias do milênio: a gnose dos anjos, sonhos e a ressurreição* (Nova York: Editora Riverhead, 1996).

49 'A força da filosofia irano-islâmica', de Corbin, 25.

50 'Henry Corbin e o cristianismo', de Roger Arnaldez, em Estudos *355* (1981): 627–638. Parece haver

pouca dúvida, de qualquer modo, que Corbin queria assinalar sua iniciação, pudesse ou não ser documentado este ato. Dois meses antes de sua morte, invocando todos os visionários que tivessem 'olhos de fogo', ele falou pela última vez do eterno combate pela alma do mundo: 'Il y aurait même à reprendre les choses *au niveau des religions initiatiques contemporaines* encore des débuts du christianisme' (Seria preciso repensar nas coisas *ao nível das religiões iniciáticas contemporâneas* desde o início do cristianismo). *Le Combat Pour l'Âme du Monde: Urgence de la Sophiologie* (Combate pela alma do mundo: urgência da sofiologia), em 'Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem' (Cadernos da Universidade São João de Jerusalém) (Paris: Berg, 1980), 11–15, em 15, com ênfase. Pode-se notar que os 'ouvintes' desta sessão de 1978 na Universidade São João de Jerusalém incluíam vinte e três homens e nenhuma mulher. Os dois participantes dos Estados Unidos eram David L. Miller e Mircea Eliade.

51 Observe-se que a filosofia político-religiosa de Rougemont era conhecida como Personalismo. Em um de seus últimos ensaios, 'De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme', apresentado em Teerã em outubro de 1977, Corbin dedicou uma parte à 'Théologie apophatique et personnalisme', em *Paradoxo*, 194–201.

52 *Martin Heidegger e o niilismo europeu*, de Löwith, 133, com ênfase no original. Por volta de 1930, em Marburg, Löwith e Corbin fizeram 'des grands entretiens sur Hamann et les courant qui se rattachent à son oeuvre' (entrevistas sobre Hamann e aqueles que se relacionam com sua obra), em 'Post-scriptum biográfico', 43. Eles partilharam sua admiração por Hamann, com o mestre de ambos, Heidegger.

53 'Trois entretiens sur l'histoire spirituelle de l'Iran', de Corbin, em *Le monde non chrétien*, 43–44 (1957): 179–199. Estas notas, originalmente entrevistas 'radiodiffusés au printemps 1957, au cours d'un cycle réservé à l'Iran par l'émission Culture française' (irradiadas na primavera de 1957, no curso de um ciclo reservado ao Irã pela Rádio Cultura francesa).

54 Estas influências esotéricas sobre Corbin podem implicar uma conexão iniciática.

55 'Trois entretiens sur l'histoire spirituelle de l'Iran', de Corbin, 199.

56 Uma interpretação destas palavras deve talvez ser registrada: pode ser que, em um certo nível, Henry Corbin esperasse tornar-se o 'Quatrième Maître'.

Capítulo 12

PSICANÁLISE AO REVERSO

A psicologia em profundidade nos ensinou que o símbolo traz sua mensagem e cumpre suas funções mesmo quando seu significado escapa ao entendimento.
– *Mircea Eliade*

Considerando-se a participação a longo prazo dos historiadores da Religião nos encontros inspirados por Carl Jung, parece virtualmente inevitável que qualquer estudo de suas teorias da religião deve tratar cuidadosamente de suas respectivas posições em relação à psicologia. Isto, contudo, é uma área de pesquisa particularmente difícil, porquanto cada um explicitamente se opôs à redução das realidades religiosas às forças psicológicas. Por outro lado, cada estudioso, ao mesmo tempo, foi acostumado a empregar categorias psicológicas – das quais os arquétipos são apenas os mais Psicanálise ao reverso conhecidos – para interpretar assuntos religiosos.[1]

PSICANÁLISE AO REVERSO

Para Eliade, principalmente, a promessa de sua nova História das Religiões foi reverter a direção da História, seguir os sinais do mito de volta à consciência original. A História das Religiões de Eliade, neste sentido, se constitui em uma *psicanálise ao reverso*, para adaptar um conceito desenvolvido por Leo Lowenthal e Theodor Adorno.[2] Esta analogia não é reducionisticamente imposta a Eliade, pois ele próprio posicionou sua História das Religiões diretamente em oposição à psicanálise: 'Não pode haver dúvida a confundir seus quadros de referência, nem suas escalas de valores, nem, acima de tudo, seus métodos'.[3] Eliade sempre foi explícito a este respeito. Referindo-se a um estudo psicológico dos 'primitivos', por exemplo, Eliade propôs 'reverter os termos da comparação'.[4] De uma maneira mais geral, ele observou que, em oposição a todas as formas de crítica social e psicológica, sua nova escola demandava 'desmistificação ao reverso':[5]

> O marxismo e a psicologia em profundidade ilustraram a eficácia da chamada desmistificação quando se quer descobrir a verdadeira, ou original, importância de um comportamento, uma ação ou uma criação cultural. Em nosso caso, precisamos tentar uma desmistificação ao reverso; isto quer dizer que precisamos desmistificar os mundos e linguagens da literatura, as artes plásticas e o cinema aparentemente profanos para revelar seus elementos 'sagrados', embora seja, obviamente, uma sacralidade ignorada, camuflada ou degradada.[6]

A 'hermenêutica criativa' do simbolismo, afirmou ele, 'não significa

racionalismo, é o reverso'.[7] Ele reiterou esta ideia em seu jornal. 'É necessário, portanto, aplicar a desmitologização ao reverso.'[8] Ele declarou que uma das diferenças entre ele e seu amigo, o homem das letras, italiano e fascista, Julius Evola, era que ele queria incluir 'em uma nova arca de Noé também o conhecimento poético, histórico e filosófico da *Divina Comédia*. A limitação da hermenêutica das criações espirituais européias exclusivamente aos seus 'significados esotéricos' repete, *ao contrário*, o reducionismo de um tipo materialista ilustrado com muito sucesso por Marx ou Freud.'[9] O emigrado romeno, além do mais, defendia um tipo ideal de personalidade, o do herói capaz de um renascimento violento, cujo esforço é visto como uma recuperação da sexualidade perdida: 'Entretanto, a *tantrika* se esforça por *repetir este processo da maneira contrária*.[10] Ou seja, este tipo de herói luta por redinamizar um 'Ser Supremo impotente'.[11] Finalmente, ele foi tão longe para caracterizar sua História das Religiões como um sistema calcado sobre este tipo de personalidade, como 'metapsicanálise'.[12]

A intenção de Eliade, simplesmente, era atrasar o relógio em comparação com os avanços de Freud. Em uma discussão do 'Simbolismo e Psicanálise' datada de 1952, Eliade descreveu a teoria da sexualidade de Freud como uma 'fixação' sobre o 'concreto'.[13] Estes foram pontos de abertura na guerra de Eliade no período pós-guerra contra a teoria de Freud.[14] A linguagem muito determinada que Eliade usou neste ataque pouca margem deixou à imaginação. Tipicamente, este objeto de adoração da retórica foi colocado em termos de crítica, da própria imaginação freudiana: 'A linguagem brutal de Freud e de seus discípulos ortodoxos traduz uma imagem em terminologia concreta, restringindo-se a seus quadros de referência, o que é pior do que mutilar tudo – é aniquilar o instrumento de conhecimento.'[15] Ele continuou com essa caracterização da psicanálise como 'desequilíbrio psíquico', 'parcial', 'incompleta', 'falsa', 'aberração' e 'francamente, enganosa'.[16] Continuou a diatribe com a acusação de que a psicanálise lida com 'manifestações de uma psique em crise, se não com um estado de regressão patológica'.[17] Quase no final de sua carreira, ele atribuiu a Freud a conotação apócrifa de 'um psicanalista inglês anônimo': 'Nascemos loucos; então, adquirimos moral e nos tornamos estúpidos e infelizes; em seguida, morremos.'[18] Portanto, ele se sentia possibilitado a contrastar a ignorância dos cientistas com a saudável psicologia da ioga.[19]

Eliade, sem sombra de dúvida, opunha-se à psicanálise tanto programatica quanto apaixonadamente. Para estabelecer a História das Religiões, duas dificuldades precisaram ser superadas, o historicismo e a psicanálise.[20] Estas duas certamente estão ligadas entre si: 'a psicanálise introduz o tempo histórico e individual nas terapias'.[21] A teoria de Freud, assim como o historicismo de

Marx, segundo Eliade, devia ser identificada como um pecado judaico.[22] Uma fonte de sua hostilidade foi sua repulsa àquilo que ele associou explicitamente com o exclusivismo judaico: 'A psicanálise satisfez a sede do absoluto, característica do gênio judaico, a crença de que existe apenas um *único* caminho real para o Espírito e a mesma trai a reviravolta especificamente hebraica em relação ao pluralismo, ao politeísmo e à idolatria.'[23] Eliade ligou a preocupação da psicanálise com a sexualidade e com o histórico de vida com uma fixação no concreto, uma acusação que corre paralela à acusação de literalismo, da preferência daquilo que está escrito sobre o espírito. A defesa da 'História das Religiões' contra uma psicanálise identificada com os judeus, portanto, foi retratada historicamente por Eliade em termos de correr paralela ao triunfo do cristianismo sobre a história. Em ambos os casos, deve-se notar que esta polêmica dicotomia não é o único animus em relação aos judeus que estimulou a interpretação da história por Eliade. Foi também a própria análise histórica que ele afirmou ter sido sucessivamente epitomizada nos profetas judaicos, em Marx e em Freud.

O antifreudianismo de Eliade foi reiterado em todos os seus escritos do período pós-guerra, mas, na verdade, seus textos em romeno de antes da guerra foram no mínimo igualmente condenatórios do 'materialismo, do freudianismo, do marxismo'. Por exemplo, em seu *Fragmentarium*, publicado em Bucareste em 1939, e mais recentemente na tradução para o francês, ele falou destas ciências sociais que atingiam 'níveis subumanos', resultando na 'esterilidade do espírito'.[24] Em 'O Deus que une', primeiro artigo importante que publicou depois da guerra, ele até sugeriu que a decadência ou degeneração histórica do simbolismo era quase inumana, 'pois é muito comum o caso em que variáveis patológicas dos complexos religiosos também tenham uma aparência superficialmente simiesca'.[25] Sua antipatia foi direcionada para uma teoria freudiana degenerada, identificada como sendo judaica e posicionada precisamente como diametralmente oposta à História das Religiões. O historiador das religiões de Chicago ressaltou, como pude observar, 'a característica do gênio judaico, a crença de que existe apenas um único caminho real para o espírito'.[26] A esta singularidade ele estabeleceu um contraste com seu próprio caminho real: 'Não duvidamos que a 'hermenêutica criativa' terminará por ser reconhecida como o caminho real da História das Religiões.'[27] Os motivos polêmicos de Marx e Freud costumam surgir aos pares, quase que invariavelmente postos em oposição ao seu próprio caminho real. Em uma típica instância, Eliade começa seu extenso texto *Padrões de Religião Comparada* profetizando que 'atingir a essência do simbolismo através da psicanálise é falso'.[28] Logo após ele reafirmou que Freud estava errado, ligando-o desta vez a

Marx.[29] A violenta polêmica que abre *Imagens e Símbolos* reafirma esses pontos ainda com mais veemência. Observações assim tão pungentes são encontradas em todos os seus artigos. Mesmo em uma coleção de ensaios do final de sua vida, ele acusou Freud de uma recapitulação do assassinato de Deus. 'Provavelmente Freud pensava que tinha encontrado provas do assassinato de Deus Pai entre seus pacientes de Viena. No entanto, esta descoberta foi equivalente a dizer que *alguns homens na atualidade estavam começando a sentir as consequências do 'deicídio'*.[30]

Isto posto, ele bem percebeu que o 'Discurso em memória de Freud', de 1974, foi um dos convites mais irônicos que recebeu:

> Por que fui aceitar, há um ano, este convite para a Sociedade de Psicanálise de Filadélfia? Sem dúvida fiquei tocado com o convite, eu, que por trinta ou quarenta anos vinha denunciando as teorias de Freud no que se refere à religião. Decidi por dois motivos: um, disse eu a mim mesmo, foi que, mesmo que eles não tivessem lido nada que eu escrevi, ou, no caso oposto, que eles quisessem que eu apresentasse minhas próprias teorias, o que significaria que tinham parado de prender-se a posições dogmáticas e intransigentes e estavam se abrindo, em princípio, à crítica do dogma freudiano.[31]

Mesmo assim, ele voltou a Sigmund Freud, mesmo se fosse apenas para contradizer sua importância. Assim, pode-se observar que ele reconheceu que duas ideias de Freud influenciaram a História das Religiões: a bênção e a volta às origens através da memória.[32]

HENRY CORBIN E CARL JUNG

Corbin seguiu Jung tanto quanto Eliade rejeitou Freud. Dos três estudiosos em discussão aqui, somente Corbin passou sempre a imagem de um junguiano ortodoxo. Tanto Scholem quanto Eliade, por exemplo, usaram o termo arquétipo ainda que negassem que o faziam no sentido dado por Jung.[33] Corbin, no entanto, empregou muitas vezes o vocabulário técnico da Psicologia Analítica de Jung, inclusive alguns termos como individuação, arquétipo, mandala, quatro funções, sombra, *imaginação ativa*, *Self*, *sincronicidade*, *coincidência dos opostos e animus/anima*.[34] Em uma forma mais pura, pelo menos nos anos cinquenta, ele classificou o xiismo no culto de Jung, proclamando no idioma de Jung que 'conhecer a si mesmo, a própria alma, a própria *anima*, e a partir daí, todo o universo da alma, é conhecer o próprio imame.[35] Seu mundo de formas visionárias era um verdadeiro *Mundus archetypus*.[36]

Corbin, no entanto, parece não ter entrado em contato com o pensamento junguiano até chegar a Eranos. Se é possível determinar um momento em que o junguianismo de Corbin se consolidou, parece que foi quando fez a crítica de *Resposta a Jó*. Seu próprio testemunho para este fato é eloquente:

> Foi em Eranos que o peregrino vindo do Irã deveria encontrar aquele que, com 'Resposta a Jó' o fez compreender a resposta que ele mesmo entendia estar no Irã. O caminho em direção à Sabedoria eterna. Que C.G. Jung se sinta agradecido.[37]

Deve-se enfatizar, apesar disso, que a terminologia junguiana foi apenas um dos muitos vocabulários usados pelo eclético Corbin. O junguianismo, em uma análise mais profunda, parece ter surgido apenas no trabalho que ele produziu principalmente nos anos 50 e 60, diminuindo progressivamente sua ênfase nos anos 70. *Avicenna e o recital visionário*, originalmente publicado em 1954, é de longe o seu maior trabalho influenciado por Jung. *Corpo espiritual e terra celestial* e *Imaginação criativa no sufismo de Ibn' Arabi* contêm também um número considerável de noções junguianas. Por outro lado, ele considerou necessário excluir a terminologia junguiana rigorosamente de sua obra *História da Filosofia islâmica*.[38] Suas obras dos anos setenta geralmente enfatizaram as tradições ocultistas e esotéricas, evitando compará-las a Jung.[39] Até certo ponto, portanto, a ideologia junguiana serviu a um propósito transitório para Corbin. Parece não ter sido importante a maneira pela qual nem a teologia nem a teosofia representavam seu pensamento. De fato, alguns meses antes da sua morte, em sua única declaração autobiográfica, Corbin insistiu, como fizeram Scholem e Eliade, que ele também não era junguiano. 'Moi-même je fus ami avec Jung. Je ne fus jamais un jungien' (Fui amigo de Jung, nunca um junguiano).[40]

Pode-se acrescentar que sua influência sobre o pensamento psicológico pós-junguiano, através da atuação de James Hillman é, sem questionamento, a mais pronunciada influência dos três.[41] Além disso, Corbin foi um filósofo fortemente sincretista cuja obra é relacionada a Lutero e Schleiermacher, Hamann e Goethe, Heidegger e Barth, para não falar de suas quase desconcertantemente múltiplas fontes esotéricas. Apenas suas primeiras palestras em Eranos, especialmente as que foram feitas nos anos cinquenta, enquanto Jung ainda estava vivo, posicionaram o idioma junguiano no início de sua apresentação.

SCHOLEM E A PSICOLOGIA DAS PROFUNDEZAS

> Como falar de uma história do reino interior ou das coisas que estão entre o homem e seu Criador? Apesar disso, elas existem, sem dúvida! Toda a história das religiões é formada sobre o desenvolvimento destes impulsos.
>
> – *Gershom Scholem*

Gershom Scholem certamente não defendeu a psicanálise.[42] Sua desaprovação é bem conhecida: 'Tratar a história e o mundo da *Cabala* usando a terminologia conceitual da psicanálise – seja pela versão freudiana ou junguiana – não parece ser útil para mim.'[43] Segundo Joseph Dan, Scholem costumava dizer a respeito de Freud: 'Já li inúmeros conceitos mitológicos sobre a alma melhores do que o

dele'.[44] Apesar disso, manteve Freud em alto conceito, referindo-se a ele como uma 'mente de primeira categoria', no mesmo patamar em que colocava Kafka e Benjamin.[45] Em outro texto, chegou a chamá-lo de gênio.[46]

Isto posto, Scholem, especialmente nos anos trinta, realmente pôs-se a favor do vocabulário familiarizado com o pensamento freudiano. Por exemplo, ele pareceu ter esposado o conceito do 'Id', implicado em formulações tais como 'anarquia na alma de qualquer ser humano'; 'forças da libido'; 'a região mais primitiva da alma de onde forças por muito tempo reprimidas são capazes de ressurreição súbita'; 'os aspectos mais sombrios do ritual cabalista, refletindo os medos e outros estados emocionais do homem'; 'instintos de anarquia e ausência de lei que o homem, segundo ele, tem profundamente enterrados na própria alma'.[47] Sua profunda intuição do lado sombrio, por assim dizer, realmente subestimou sua própria análise do sabatianismo em 'Redenção através do pecado', certamente seu ensaio mais importante. 'Aqui fica a base psicológica daquele espírito de revolta, a psicologia do sabatianismo em uma casca de noz'.[48] Ele também usou as noções do inacreditável e do estado latente.[49] Pode-se lembrar bem que, em um dos momentos notáveis nos primórdios históricos da chamada psico-história, ele diagnosticou que Sabbatai Zevi era um maníaco depressivo.[50]

Não há dúvida, de uma maneira mais geral, que ele assumiu uma certa psicologia profunda, pelo menos tão profunda quanto ele costumava empregar a díade consciente/inconsciente. Por exemplo, em sua caracterização justamente influente da experiência mística como sendo simultaneamente conservadora e revolucionária, ele propõe a seguinte questão:

> Será correto diferenciar estas duas atitudes em relação à autoridade como consciente e inconsciente? Será que somos justos ao dizer que a autoridade religiosa é uma força consciente na mente do místico, enquanto seu conflito com a mesma está centrado nas camadas inconscientes de sua experiência? Indubitavelmente, existem místicos em quem a linha divisória entre o consciente e o inconsciente coincide com a linha divisória entre suas tendências conservadoras e revolucionárias.[51]

Ele escreveu estas linhas quando já tinha mais de cinquenta anos de idade, e republicou-as quando já tinha mais de sessenta. Elas não eram, portanto, uma relíquia de sua juventude que ele lançava na maturidade.[52] Talvez o mais interessante quanto a este aspecto é que ele foi muito longe, dando, muitas vezes, esclarecimentos sobre o que acreditava ser um predecessor deste conceito hasideano do inconsciente.[53] De fato, ele concluiu sua palestra no Tzaddik citando o Maggid de Mezhirech, que 'o Tzaddikim feito Deus, se pudermos considerar desta maneira, seu inconsciente'.[54] Ele também elogiou o trabalho de seu amigo, o analista junguiano Siegmund Hurwitz, que estava trabalhando nessa linha.[55] Jung, naquele mesmo período, estava argumentando que o

inconsciente tinha sido descoberto pelos antigos gnósticos.[56]

Segundo McGuire, e sua história oficial da Fundação Bollingen – uma fonte privilegiada e geralmente confiável de informações –, Jung e Scholem tiveram uma calorosa camaradagem intelectual durante toda a vida de Jung.[57] Realmente, mesmo antes de ter conhecido Jung, Scholem já empregava o conceito, ou pelo menos o termo, do arquétipo, como na ocasião em que ele chamou Sabbatai Zevi de 'o arquétipo vivo do paradoxo do santo pecador'.[58] Depois de conhecer Jung, ele continuou a usar o conceito, falando de 'arquétipos de toda a criação' e de 'arquétipos de todos os seres'.[59] Em 1969, ele falou em Eranos de rabinos como 'representantes arquetípicos dos *Talmid Hakham* (eruditos rabínicos)'.[60] Elliot Wolfson chamou o enfoque de Scholem de 'arquetipicalismo contextual'.[61] Joseph Dan parecia, então, ter-se enganado em sua afirmativa de que 'os pontos de vista de Scholem iam diametralmente de encontro ao enfoque junguiano'.[62] David Biale fica mais próximo quando observa, com maior exatidão, que 'a dialética de Jung entre o consciente e o inconsciente, repetida em nível social como mito, lembra a dialética de Scholem entre o racionalismo e o irracionalismo na história judaica'.[63] O próprio Scholem parecia sentir que as ideias de Jung não eram de todo erradas, mas que aquele psicologismo precisava ser filologicamente enraizado, conforme ele escreveu a Morton Smith em 1950.[64]

Finalmente, deve-se declarar que Scholem considerava tanto Freud quanto Jung grandes homens. Ele tratou explicitamente deste ponto. Na carta muito citada em que ele explicou por que, apesar do aparente colaboracionismo de Jung – com base na famosa confissão de Jung e o erudito de Jerusalém decidiu comparecer à Eranos de Jung. Nessa carta, publicada recentemente em sua totalidade pela primeira vez, surge uma declaração adicional de Scholem, que ele explicitamente pediu a Aniela Jaffé para não publicar, mesmo tendo dado autorização para editar o texto da carta.

> Não foi meu objetivo fazer uma imagem idealizada de C.G. Jung neste contexto, nem diminui-lo. Contudo, foi importante subtrair a imagem de 'ódio ou adoração'. Na maior parte do tempo, é difícil que alguém consiga manter sua posição e conservar sua dignidade quando se encontra próximo à glória. Isto leva à glorificação indiscriminada por um lado, e ao exagero indiscriminado das falhas que realmente existem, por outro lado. Nem mesmo a imagem de Goethe, que tem se mantido intocável, ficou imune a isto, como prova a história literária mais recente. As imagens de Freud e Jung escaparam por um triz deste destino.
>
> É mais difícil suportar o fado da própria grandeza do que aceitar e suportar a grandeza de outra pessoa. A grandeza tem um efeito como se fosse uma intrusão do transcendental e é uma missão de vida que fica sempre nos limites. Portanto, a personalidade tem o maior impacto no qual a grandeza se une com a humanidade, o singular com o coletivo, a luz espiritual com o vagar pela escuridão.[65] A partir do sofrimento desta tensão, o entendimento, a compreensão ou o amor pelo mundo desperta nos grandes artistas ou cientistas, nos grandes homens.[66]

MOISÉS E O MONOTEÍSMO

Três obras bem diferenciadas do período do Terceiro Reich formam um panorama intelectual para o inovador ensaio de Scholem 'Redenção através do pecado': *Gnosis in spätantiker Geist*, de Jonas, datado de 1934, *Moisés e o monoteísmo*, de Freud, de 1937, e *Dialética da iluminação*, de Horkheimer e Adorno, de 1944.[67] Deste conjunto de textos, o trabalho de Jonas sobre a gnose teve o primeiro, mais profundo e mais duradouro impacto sobre Scholem. Jonas pertencia a um seleto círculo de estudos (chamado de 'Pilegesh/Concubina') junto com Scholem, na Palestina, em meados dos anos trinta.[68] A formulação por Jonas do papel da gnose na história das religiões, enfatizada em 'Redenção através do pecado', continuou a ser citada por Scholem até o final de sua vida.

Contudo, *Moisés e o monoteísmo*, escrito precisamente ao mesmo tempo que 'Redenção através do pecado', tem paralelos muito interessantes e não destacados com o notável ensaio de Scholem. Em ambos os casos, um herói da história judaica é retratado, com aparente perversidade, como um rompedor de regras paradigmático. Esta versão é, paradoxalmente, mantida para aprofundar a grandiosidade do herói em relação ao seu povo. Em ambos os casos uma análise crítica radicalmente nova desmistifica um protagonista judeu face a face com o ataque nazista. Freud destrona um rei profeta e Scholem, por assim dizer, glorifica um velhaco. Em ambos os casos, esta estratégia paradoxal foi usada explicitamente pelos autores durante o Terceiro Reich como uma espécie paradoxal de autodefesa nacional.

O terceiro membro deste grupo contemporâneo é a *Dialética da iluminação*, de Max Horkheimer e Theodor Adorno.[69] Nesta obra, assim como nas de Jonas e Scholem, os irracionais subprodutos do desenvolvimento cultural, especialmente o mito, são vistos como se evoluíssem para uma dialética de criação e destruição. A racionalidade não é um inequívoco apogeu do progresso. Pelo contrário, a Razão e seu outro aspecto subversivo, o mito, operam em uma sinergia civilizacional. Estas obras também deixavam explícito o anti-semitismo. Scholem disse a seu amigo Hans Jonas que o gnosticismo era 'o maior caso de anti-semitismo metafísico', uma linha repetida por Corbin.[70] *Moisés e o monoteísmo*, de Freud, defendia a teoria psicológica de que a cristandade, tendo assassinado seu próprio 'pai' judeu, é necessariamente anti-semita.[71] A *Dialética da iluminação* incluía também um capítulo criticamente feroz intitulado 'Elementos do anti-semitismo: limites da iluminação'.

Destas obras geniais, contudo, o enfoque de Scholem foi o único que partiu de uma perspectiva explicitamente judaica, foi o único a lidar com o judaísmo como tal, em oposição ao anti-semitismo, foi o único a ir até o fundo do

paradoxo metafísico, e partindo daí, foi mais longe do que qualquer outro em levar seu estranho trabalho ao renascimento do povo judeu. Scholem, como um visionário romântico, sentiu apaixonadamente que este renascimento não podia ser baseado no positivismo histórico, no moralismo burguês ou no humanismo kantiano. Se era para responder-se adequadamente à realidade negativista, amoral e inumana de seus dias, o sionismo precisava se aprofundar e expandir seu próprio senso histórico. Isto significava ser suficientemente ousado para pensar no que até então era impensável.

Freud, Adorno, Horkheimer e Jonas foram pensadores sérios compelidos a refletir sobre a perversidade da história. Scholem, de forma similar, foi um historiador levado filosoficamente a engajar-se em um momento monumentalmente perverso da história judaica. É verdadeiro e, por conseguinte, dolorosamente inadequado, observar que a necessidade de se direcionar, para qualquer lado, levava à catástrofe. É inadequado, se não por qualquer outra razão, porque leva à questão essencial. Esta questão era a obsessão de Scholem e ele voltou a ela com todo o seu empenho após a catástrofe, após o Shoah. De qualquer forma, e não surpreendentemente, cada uma destas obras oferece ao leitor uma teoria da catástrofe. A audácia desses trabalhos, o tom característico de cada um deles é ao mesmo tempo austero e histérico, magistral e esgotado – significativamente capturado em suas hipóteses respectivamente absurdas. A audácia suportou a catástrofe por meio de uma inversão moral contrária ao racionalismo histórico.[72]

Não é preciso ir tão longe quanto Harold Bloom, que vê em Scholem uma das três maiores mentes judias do século, junto com Freud e Kafka.[73] Entretanto, pode-se argumentar que a moralidade paradoxal defendida por Scholem carrega importantes paralelos com a função da neurose descrita por Freud. O potencial criativo, quando não a própria bravura psicológica destas inversões revisionárias da história convencional não deveriam ser mal compreendidos.

‘EXPERIÊNCIA’

Cada experiência religiosa por trás da revelação é mediada.
– *Gershom Scholem*

A posição junguiana de Eliade, adotada somente nos anos cinquenta, estabeleceu um marco na psicologização progressiva da ideia da religião. As influências mútuas sobre Jung e Eliade, incluindo figuras tais como Kierkegaard e Otto, estenderam a interiorização da ‘fé’ protestante a uma pura condição de internalização. Schleiermacher, nesta conexão, teve um impacto particularmente significativo sobre Carl Jung. Este senso da numinosamente significativa vida interior pôde, então, especialmente nas mãos de Jung, estender-se à totalidade da

psique não mais como Deus, mas, ao contrário, o que ficou como uma impressão fantasmagórica da escolha Dele – a ‘imagem de Deus’.

Por outro lado, Corbin aprovou a afirmação de Schleiermacher de que ‘existe um modo de conhecimento que é intuitivo, divinatório, combinando a ação da imaginação e do sentimento e que é o modo, essencialmente, do conhecimento religioso’.[74] O conhecimento religioso legítimo significou para Corbin somente a mais forte epistemologia possível, a da ‘gnose’.[75] O conhecimento gnóstico por si, portanto, resultou para o estudioso do passado religioso em um devidamente profundo conhecimento de sua mais verdadeira vida interior. Esta ‘verdade interior’ devia ser alcançada como um todo. ‘Pois tudo isto forma um todo orgânico, do qual o pensamento do filósofo é a semente e sua experiência a substância.’[76]

Gershom Scholem buscou durante muito tempo algo similar em seu estudo do passado histórico, mesmo que não estivesse bem consciente disto. Em uma fase crítica em sua precoce mocidade, ele perguntou a Walter Benjamin se o judaísmo ‘ainda está vivo como herança ou como experiência, mesmo que seja algo constantemente em evolução, ou que exista apenas como objeto de cognição’.[77] Como afirmou David Biale, em 1917 o jovem Scholem se opôs ao termo ‘experiência’. ‘Em vez de experiência, Scholem defendia a educação pelo exemplo.’[78] As ciências no século dezenove, diz ele, ‘reivindicavam o direito dos mistérios da criação e a experiência do mundo ‘desencantado’, que chamavam de *Erfahrung* (experiência) colocada como eterna.’[79] Em seu texto ‘Aforismos não-históricos’ ele apresentou o aforismo: ‘A experiência (*Erlebnis*) só consegue conhecer o Nada (*Nichts*)’.[80] Em sua rigorosa crítica do ‘conceito de judaísmo de Martin Buber’, ele atacou o vocabulário do diálogo articulado na filosofia de Buber: ‘Eles continuam a terminar em uma hipostatização do velho conceito de *Erlebnis* no reino ontológico.’[81]

Apesar de tudo, o que estava em foco no pensamento de Scholem era a natureza da *verdadeira experiência humana*:

> Aquilo que antes era tomado como um estado de redenção, especialmente em suas conotações messiânicas, agora se torna a condição em que a *verdadeira experiência humana* se torna possível. O estado sem redenção não vale mais a pena de ser considerado humano. O estado redimido é onde começa a experiência humana.[82]

Eventualmente, Scholem veio a representar um lado de uma extensa controvérsia em relação às ostensivas experiências no misticismo da Merkabah.[83] Em outro ponto, Scholem citou Immanuel Kant contra aqueles que negaram a importância da experiência religiosa:

> Não sou ortodoxo, mas é evidente para mim que, sem a restauração de um ‘frutífico anticlimax de experiências’ (*fruchtbaren bathos der Erfahrung*), que se origina da reflexão e da transformação das

palavras humanas no canal do divino, nada pode ser realizado de seu projeto.84

Corbin, por seu lado, escreveu uma carta ao editor – a única carta a editor que conheço dele – da *revista de metafísica e moral*, publicada em 1963. Ele atacou a posição de Guénon de que as visões de Ibn ‘Arabi eram ‘essentiellment impersonnel et non individual’ (essencialmente impessoais e não individuais). Corbin argumentou que o *Futuhat* de Ibn ‘Arabi ‘est essentiellement fondé sur les expériences visionnaires, ses intuitions et ses songes les plus personnels’ (é essencialmente baseado nas experiências visionárias, suas intuições e seus sonhos mais pessoais).85 Eliade também escreveu regularmente sobre a experiência religiosa. Um dos seus ensaios mais conhecidos era intitulado ‘Experiências da Luz mística’.86 Entretanto, na verdade, Eliade, dependendo de René Guénon neste ponto, encontrou a importância do sagrado não na experiência em si mas, pelo contrário, quase que exclusivamente no impessoal.87 Corbin e Eliade ainda pareciam um pouco incertos ao tomar a psicologia da experiência religiosa mais seriamente do que Scholem. Isto posto, deve-se notar que nossos historiadores das religiões estavam preocupados com a ‘psicologia da experiência religiosa’ somente considerada em termos psicológicos. Eles desprezavam isto coletivamente como mero ‘psicologismo’.

INDIVIDUUM EST INEFFABILE

A ideia de um indivíduo que representa uma espécie é a ideia do Anjo.
– *Henry Corbin*

Em 1740, Goethe escreveu a Johann Kasper Lavater (1741–1801): ‘Já não lhe escrevi que *Individuum est ineffabile* (o indivíduo é inefável), de onde derivo um mundo inteiro?’88 Em 1947, Leo Baeck, que tinha sido o líder espiritual dos judeus alemães em seus anos mais sombrios e era na ocasião um velho sobrevivente do Holocausto, empregou esta frase como título de sua palestra em Eranos. 89

Corbin, por sua vez, eventualmente reitero este tema de Goethe como um motivo central da própria Eranos:

> Não há explicação para o fato inicial do que estamos falando, pois é individual e singular, e o indivíduo não pode ser nem diminuído nem explicado; *individuum est ineffabile*, o indivíduo como primeira e única realidade concreta. A hermenêutica como ciência do indivíduo fica em oposição à dialética histórica como alienação da pessoa.90

Para o ponto de vista de Corbin, influenciado por Jung, o ‘self’ é transformado em Self, o homem comum no Antropo Cósmico, por meio da *exemplificação*, que constitui a pessoa individual e a faz elevar-se à dimensão de pessoa arquetípica’.91 O notável contraste entre o *individual* e o *coletivo* é ressaltado por

Corbin por todo o seu pensamento no período pós-guerra. Hans Schmid-Guisan, velho amigo de Jung, escreveu uma alegoria, atualmente esquecida, do conflito entre as duas opostas formas de vida, que ele denominou *Collectivopolis* e *Individua*.[92] Corbin descobriu o livro de Schmid-Guisan, agora esquecido, *Comme le jour et la nuit*, com introdução de Jung.[93] O islamita então usou o mesmo como pretexto para demonstrar o contraste entre 'individualismo' (não exatamente a individuação de Jung) e 'coletivização'. 'A dimensão vertical é individuação e sacralização; a outra é coletivização e secularização.'[94]

O autor catalão Eugenio d'Ors foi elogiado tanto por Eliade quanto por Corbin por sua *bom mot* de que o anjo é sua própria espécie.[95] 'Este segredo (do anjo) é também o segredo do 'poder das chaves', as chaves do Templo pessoal, espiritual.'[96] Para Corbin, o *potestas clavium* era a percepção que alicerçava sua angeologia: que o indivíduo, através de encontros com seu Anjo, transcende a mera personalidade para se tornar uma espécie de Homem Universal.

'ENORMES FORÇAS TELÚRICAS'

Outros meios de acesso ao plano universal são a partir da base. Nossos autores escreveram sobre determinadas forças telúricas. O encontro em Eranos no ano de 1953 foi dedicado ao tema 'Mensch und Erde', o Homem e a Terra. Eliade falou sobre 'La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques', Corbin fez uma palestra sobre 'Terre Céleste et corps de résurrection d'après quelques traditions iraniennes' e Scholem dedicou sua apresentação a 'Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen'. Embora o título do assunto tratado por Scholem incluísse o adjetivo 'tellurischen', este modificador foi deixado de lado na tradução para o inglês. No entanto, permaneceu no texto, nas reflexões de Scholem sobre o Golem.

> Aqui então temos uma verdadeira criatura telúrica, a qual, ainda que animada pela magia, permanece dentro do reino das forças elementais. Assim, também no desenvolvimento cabalístico do golem, os elementos telúricos e mágicos convergem de uma forma especificamente definida; por isso, o golem se torna mais uma vez o repositório de enormes forças telúricas que podem, em determinada ocasião, entrar em erupção.[97]

Ivan Strenski, um dos poucos críticos de Eliade a tratar das ligações entre ele e Heidegger, observou a ênfase que ambos davam à terra ou à piedade telúrica.[98] A dimensão *völkisch* do trabalho de Eliade caminhou em um respeito talvez sem cinismo pela piedade para com os mendigos, pela cristandade cósmica quase pagã, pelo folclore e pela vida popular como metáforas para as origens cósmicas.[99]

O peão de Corbin em relação ao Anjo da Terra, e daí para todas as coisas telúricas, foi seu texto *Corpo Espiritual e Terra Celeste*, apresentado em Eranos

e publicado pela Bollingen. Ele abre esta peça extremamente poética de erudição com a afirmativa de que 'a glória telúrica é a criação litúrgica, a hierurgia daquele anjo da Terra cujas características são percebidas como uma imagem humana glorificada'.[100] O que ele não diz ao leitor é que ele já tinha feito um poema exatamente sobre aquele tema, intitulado 'Théologie au bord du lac'. A inspiração lhe veio em Lago Siljan, na Suécia, em 24 de agosto de 1932: 'Terre, Ange, Femme, tout cela en une seule chose, que j'adore et qui est dans cette fôret'.[101] Duas décadas mais tarde, Corbin escreveu um poema particular 'À Olga Fröbe-Kapteyn', em setembro de 1951. Começa da seguinte maneira:

> (No horizonte de um dervixe
> Que peregrina sobre os altos planaltos da Pérsia:
> Espaços ilimitados e nus, matéria telúrica primordial...[102]

Em outras palavras, Corbin, em sua vida privada, referia-se ao 'telúrico' como um conceito básico. 'Terre, Ange, Femme' – terra, anjo, mulher – era este conceito.

O NOVO DESPERTAR DAS ANTIGAS ESTRUTURAS MENTAIS

> Uma vez mais se revela a Antiguidade
> *– F. W. Von Schelling*

A força telúrica explode das profundezas, mas só em alguns poucos indivíduos capazes de tais experiências. Para estes especiais, esta força podia vulcanicamente reconfigurar seu próprio ponto de vista através de uma transvalorização de tudo. Eram as exceções que viam através desta era do mundo até um renascimento de um novo mundo. A exceção, em nível coletivo, implicou assim um novo ciclo da história liberando o passado. Em nível individual, contudo, a exceção às regras da sociedade convencional foi epitomizada na pessoa gnóstica. Este impacto de hierofania sobre a realidade histórica proporcionou aos historiadores das religiões Corbin e Eliade uma razão de ser para sua fenomenologia da visão, uma espécie de excepcionalismo visionário que poderia ser levado a sério mesmo enquanto permanecia respeitavelmente dentro do nível acadêmico. Estes fenomenologistas da religião, sob uma influência de Nietzsche difundida por meio de um prisma junguiano, glorificaram assim um heroísmo de percepção particular.[103] Eles afirmavam ter achado 'estruturas da consciência', 'modos de ser', 'hierofanias', 'realidades religiosas' e 'arquétipos' *na história mas também aqui, disponíveis ao leitor carente*.

O ajuste entre a descrição aparente e a prescrição magistral pertencia ao pesquisador, o erudito excepcional que tinha percepções destas coisas. Como disse Eliezer Schweid de Scholem:

> Deus em si está oculto e o místico irrompe nos reinos ocultos. Isto envolve grande dose de audácia e de perigo; refletindo, perceberemos que a grande ousadia e o grande perigo que estão presentes no caminho todo incorporam a experiência de invasão das profundezas ocultas. É assim que Scholem caracteriza o misticismo.[104]

Os historiadores da religião afirmavam que não eram místicos deste tipo por si, mas, ao contrário, um tipo que tinha recapitulado *intelectualmente* essa invasão. Alguém que é lembrado pela História das Religiões como um ator, revelando segredos que são paradoxalmente protegidos precisamente por meio de sua publicação.[105] O moderno gnóstico, seja ele o erudito de Eranos ou o seu leitor, era assim levado a recapitular tais invasões místicas da Antiguidade. Eliade e Scholem são mais honestos do que Corbin neste ponto. Scholem tratou provocativamente desta ideia na famosa parábola que forma a conclusão de *Principais Correntes no Misticismo Judaico*. O estudioso da religião que conta a história do crente é o último organizador do autêntico crente do passado. O último na linha da tradição, o erudito da mesma, ainda pertence a uma cadeia dourada, não rompida, ligada a um passado, em última instância, hierofânico.[106] O que ainda permanece no final da cadeia é a percepção do erudito, que ainda é comunicado, por sua vez, ao último leitor.[107]

Em tudo isto – no telúrico, no daimônico, na erupção das profundezas – certas afirmativas a respeito da experiência inevitavelmente estão em andamento. A descoberta do inconsciente na Antiguidade foi recapitulada pelos modernos gnósticos. Scholem descobriu-o na Cabala.[108] O mais importante quanto a isto foi o artigo pioneiro de Scholem em que ele afirmou ter descoberto o inconsciente no conceito ‘Kadmut ha-Sekhel’ do hassidismo.[109] Jung, de maneira semelhante, descobriu o inconsciente na antiga gnose. ‘Meu entusiasmo surgiu... eles foram os primeiros pensadores a preocupar-se... com o conteúdo do inconsciente coletivo.’[110] Eliade invocou uma noção análoga, mas inversa: uma hieropômpica descida às profundezas, sobre a analogia de um tipo de espelunca sagrada.

Quando Jung revelou a existência do inconsciente coletivo, a exploração destes tesouros imemoriais, os mitos, símbolos e imagens da humanidade arcaica, começou a trazer suas técnicas para aqueles oceanógrafos e espeleólogos.[111] Assim como os mergulhadores e exploradores de cavernas revelaram organismos elementares que tinham desaparecido há muito tempo da superfície da Terra, também a análise descobriu uma vida psíquica profunda até então inacessível ao estudo.[112]

‘PSICOLOGIA HISTÓRICA’, ‘COSMOLOGIA PSÍQUICA’ E ‘DESTINO ANTROPOCÓSMICO’

Eu estava planejando, em maio de 1940, escrever um livro, o *Antropocosmos*, mas não escrevi quase nada.
– *Mircea Eliade*

Mesmo sendo estudiosos maduros antes da Segunda Guerra Mundial, os sistemas respectivamente de Scholem, Corbin e Eliade foram consideravelmente ampliados e refinados depois da guerra. Como é bem sabido, Eranos proporcionou a cada um a oportunidade anual de apresentar palestras a uma platéia internacional. Este novo contexto possibilitou a eles refletir sinteticamente a respeito de seus estudos especializados em um fórum realmente expandido, globalmente autoconsciente. A entrada deles em Eranos também lhes trouxe a possibilidade de falar das 'realidades religiosas' em uma perspectiva planetária. Finalmente, Eranos proporcionou uma oportunidade de explorar os frutos de seus trabalhos filológicos ao tratar, ainda que indiretamente, de conflitos contemporâneos.

Uma afirmação psicológica da qual partilhavam, e que mais exemplifica a síntese emergente deles, foi a que Scholem denominou de 'psicologia histórica'.[113] Scholem descobriu este fenômeno nos ensinamentos sabatianos, em que ele afirmava que 'os elementos metafísicos e psicológicos estão intimamente ligados; ou, para ser mais exato, são um só.[114] Mais tarde, em Eranos, ele falou da 'unidade peculiar da história e da psicologia que se constitui na etapa decisiva dada pela teosofia cabalista'.[115] De fato, ele introduziu seu primeiro volume sobre Eranos traduzido para o inglês exatamente nestes termos, em um ensaio publicado antes em um número da revista suíça *Du*; dedicada a Eranos.[116]

Foram dois livros que talvez mais do que qualquer outra obra impulsionaram Corbin e Scholem além do nível de grandes especialistas para incluí-los nas listas de sábios internacionais. Ambos traduzidos por Ralph Manheim, talvez o mais importante tradutor do alemão na sua época. Manheim traduziu cerca de sessenta e sete palestras de Eranos, editadas em seis volumes por Joseph Campbell para a série Bollingen entre 1954 e 1968. As obras que ele traduziu de Corbin e de Scholem, contudo, foram as primeiras de suas palestras sintéticas de Eranos a atingir o público leitor em inglês. A *Imaginação Criativa no sufismo de Ibn 'Arabi*, de Corbin, extraída das palestras de Eranos publicadas nos *Jahrbucher* de 1955 e de 1956, foi publicada na série Bollingen em 1969. *Sobre a Cabala e seu simbolismo*, de Scholem, que coletou palestras de Eranos entre 1949 e 1957, foi publicada na tradução para o inglês por Manhein em 1965. Esta história publicada é própria para se entender determinadas declarações feitas naqueles dois livros, que têm um certo tom diferente quando lidas à luz de cada um. Sob esta luz, determinados paralelos aparentes são interessantes:

> A criatura-Criador tipifica a *coincidentia oppositorum*. Desde o início esta *coincidentia* está presente na Criação, porque esta não vem *ex nihilo*, mas de uma teofania. Como tal, é Imaginação. A Imaginação Criativa é teofânica e o Criador é uno com a Criatura que imagina porque toda Imaginação criativa é uma teofania, uma recorrência da Criação. *A psicologia não pode ser diferenciada da cosmologia; a imaginação teofânica se junta a eles em uma psicocosmologia*.117

Embora a ênfase de Scholem seja diferente, é interessante notar que ele concluiu *A respeito da Cabala e seu simbolismo* saindo de tais afirmações. 'O golem foi interpretado como um símbolo da alma ou do povo judeu, e ambas as teorias podem fazer surgir, sem dúvida, significativas reflexões. Entretanto, a tarefa do historiador termina onde começa a do psicólogo.'118

Apesar de tudo, assim como Scholem falou de 'psicologia histórica', Corbin paralelamente falou de 'psicocosmologia'.119 Eliade preferiu um conceito bem análogo, 'o destino antropocósmico'. 'Não é uma questão de fazer observações objetivas ou científicas, mas de chegar a uma avaliação do mundo que nos cerca em termos de vida e em termos de destino antropocósmico, incluindo-se aí a sexualidade, a fecundidade, a morte e o renascimento'.120 Formulações de Eliade muito próximas a estes conceitos incluíram 'o misticismo cosmofisiológico'121 e o 'antropocosmos'.122 A psicanálise do indivíduo, enfim, foi transformada na psicanálise do cosmos. Eliade já defendia este processo, o processo mundial da simbolização, e no parágrafo final de sua primeira obra-prima, *Padrões na comparação das religiões*:

> Os símbolos identificam, assimilam e unem diversos níveis e diversas realidades que são para todos aparições incompatíveis. Ainda mais: a experiência mágico-religiosa torna possível ao homem transformar-se, a si mesmo, em um símbolo. Somente quando o homem como tal se torna um símbolo, todos os sistemas *e todas as experiências antropocósmicas se tornam possíveis*.123

CONCLUSÃO: A SUPREMACIA DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES

> Os psicólogos de primeira linha, C.G. Jung entre eles, mostraram-nos quanto os dramas do mundo moderno procedem de um profundo desequilíbrio da psique individual e coletiva, trazida à tona por uma progressiva esterilização da imaginação. Contudo, o historiador das religiões está em uma posição melhor do que qualquer outra pessoa para promover o conhecimento dos símbolos. É na história das religiões que nos encontramos com os 'arquétipos', dos quais somente lidamos com variações aproximadas junto com psicólogos e críticos literários.124
>
> – *Mircea Eliade*

Em última instância, todos os três eruditos defenderam uma superioridade inequívoca do estudo 'religioso' da religião, acima do estudo 'psicológico' da religião. Jung era visto por Corbin e por Eliade como se não entrasse em conflito com tal remitologização; Scholem optou por uma coexistência pacífica com Jung, preferindo não se engajar em suas polêmicas costumeiras. Eliade, por seu lado, elogiou Jung até o fim de sua vida. Ele falou do assunto em uma entrevista em 1978:

> Tenho uma grande admiração por Jung, tanto pelo pensador quanto pelo tipo de homem que ele era. Eu o conheci em agosto de 1950, na conferência de Eranos, em Ascona. Depois de uma conversa de meia hora senti que eu estava ouvindo um sábio chinês ou um mendigo do leste europeu, ainda enraizado na terra-mãe, ainda que próximo ao céu ao mesmo tempo. Fiquei encantado com a maravilhosa simplicidade de sua presença, pela espontaneidade, pela erudição e pelo humor de sua conversa; em cada encontro eu ficava profundamente impressionado pela totalidade e por aquilo que devo chamar de sabedoria da sua vida.[125]

No final, os historiadores da religião não reverteram a psicanálise. Pelo contrário, mantiveram declarações operacionais que compartilharam com as psicologias das profundezas de Freud e de Jung. Mais especialmente, colocaram uma espécie de inconsciente, as profundezas em erupção que proporcionam o contato, por meio de símbolos, com as verdades universais. Este reino de 'realidade religiosa', acessível através de suas profundezas, nunca deveria, em seu ponto de vista, ser identificado diretamente com a psique. Entretanto, sua noção de religião, no fundo, privilegiava a experiência dos símbolos sobre outras formas de cognição ou percepção. Eles se atreveram a chamar isto de psicologia *individual*, cada um deles preferindo ver nesta simbolização o caminho real para a transformação do indivíduo ou a reintegração em uma 'psicologia histórica'. Assim era o 'destino antropocósmico', traçando seu curso visionário. A psique transforma-se no cosmos. Apesar disso, especialmente no caso de Eliade e de Corbin, a negação de que esta psique era psicológica parece destinada a dar a eles a possibilidade de ter seu bolo junguiano e de também comê-lo.[126]

1 Wouter Hanegraaff analisa Jung e aquilo que ele chama de "psicologização da religião" em seu livro *A Religião da Nova Era e a Cultura Ocidental*, 496-512.

2 Ver Martin Jay, *Adorno* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), 122.

3 1956 prefácio de MDM, 20.

4 Idem, 232.

5 *Q* 126.

6 Idem.

7 *MDM*.152.

8 *JII*, 229.

9 *A II*, 152, grifo acrescentado.

10 *MDM*, 150, grifo no original.

11 Idem, 151.

12 *IS*, 35.

13 Idem, 12–16.

14 A antipatia que Jung nutria por Freud e a psicanálise encontrou ressonância em Guénon, Evola e Eliade. René Guénon deu a nota: "Por que será que os principais representantes das novas tendências, como Einstein em física, Bergson em filosofia, Freud em psicologia e muitos outros de menor ou maior

importância, são quase todos de origem judia, a não ser que estejam todos ligados pelo aspecto desagregador e 'maléfico' do nomadismo quando ele se desvia e porque tal aspecto predomina nos judeus afastados de suas origens?" René Guénon, *O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos*, trad. Lord Northbourne (Baltimore: Penguin, 1972), 355.

15 *IS*, 14–15.

16 Idem, 15–16, 23.

17 Idem, 37.

18 *OWCF*, 32.

19 *IS*, 89 n. 24.

20 Idem., 30.

21 *MDM*, 53.

22 Em *Cosmo e História*, ele faz um estudo do ponto de vista bíblico do tempo e do mito, ao qual se refere como: "estamos lidando com a concepção de uma 'elite' que interpreta a história contemporânea por meio do mito... Para um crítico moderno exacerbado isto pode representar uma invenção laboriosa da parte de uma minoria hebraica". *CH*, 38. Como para se defender de acusações de não ser o verdadeiro dono de tal argumento, ele vai em frente para explicar seu ponto de vista: Porém, é preciso que não se pode esquecer que tais conceitos messiânicos são uma criação exclusiva de uma elite religiosa. Por muitos séculos, tal elite encarregou-se da educação religiosa do povo de Israel, nem sempre sendo bem-sucedido em erradicar a contribuição de valores paleo-orientais à vida e à história." *CH*, 107. A partir deste ponto, ele explica a inovadora, ainda que muitas vezes em detrimento da época, 'historização' das elites israelitas" (110) e das "elites judaicas". (111). "Assim, pela primeira vez, os profetas deram um valor à história... Os hebreus foram os primeiros a descobrir o significado da história". (104). Embora esse argumento apareça, é bem verdade que de maneira meio obscura, em *Cosmo e História*, em outras obras ele fica claramente evidenciado. Subjacente à sua crítica, em suma, existe uma visão antimodernista, devolucionista da história, na qual um retirar de mitos leva a uma desmitificação que, por sua vez, leva à secularização, o nadir da existência profana, um verdadeiro não-ser. E as inovações iniciais em direção a esse fim sombrio, na visão de Eliade, foram aquelas dos profetas hebreus: "A secularização pode ser considerada uma continuação da retirada dos mitos que, por sua vez, é um prolongamento tardio da luta dos profetas para retirar o sagrado do cosmo e da vida cósmica." Prefácio *Q*, sem página. Assim, Eliade conclui que 'Judaização' equivale a 'historização'. *MR*, 170. Tudo isso é concluído com : "No que tange ao judaísmo, a grande desmitificação promovida pelos profetas é de longo conhecida." *MR*, 147. O que é conhecido por tanto tempo? "Entretanto, nunca foi a religiosidade cósmica tão furiosamente atacada. Os profetas conseguiram retirar toda a presença divina da natureza." *HRI 2*, 354. Para maiores informações sobre os profetas hebreus e também sobre os 'Rigorosos do Talmude', 'religião cósmica', 'fulminados', ver exemplos no capítulo 10, 'Historicidade mística, neste livro. Finalmente, pode ser observado que uma seção de seu grande trabalho final, *História das Ideias Religiosas*, produzido em sua última década de vida e que lidava com os profetas hebreus, mais uma vez repetiu estas asserções. *HRI 1*, 354-356.

23 *AI*, 233, grifo no original. Eliade em outra obra caracterizou 'a *única* estrada real' como provincialismo. Esta maledicência de *provincialismo* é uma das formas mais frequentes que ele usou para caracterizar o judaísmo. Isto engloba, sem muita dúvida, uma variante da clássica calúnia anti-semita de *exclusivismo*. Na verdade, ele usa tal termo carregado com bastante frequência. Assim é que ele fala do "caráter exclusivo da Revelação". (*HRI* 2, 256) que é *limitada ao povo judeu.... exclusivamente*" (*HRI* 2, 275, grifo no original). "Encontramos, entre os judeus, a verdadeira religião de Iavé." *MDM*, 149, grifo no original. Iavé representa um processo pelo qual um Mal que fora universal é, a partir daí, isolado, personificado e investido com uma função exclusiva e específica." *HRI* 2, 270. Os profetas israelitas expandem esse exclusivismo: "Além disso, os profetas reivindicam o mais puro jeovismo"(*HRI* 1: 186). Poucas mudanças em relação a isso: as primeiras comunidades cristãs, como praticantes do judaísmo, "tinham como característica um apego estreito à observância da lei judaica". *HRI* 2, 534. Assim é que tal

‘judo-cristianismo’ constituía uma ‘fossilização’ e uma ‘imobilização’. *HRI* 2, 534. Porquanto se possa dizer que o judaísmo é universal, não se trata de obediência à Lei, mas sim de fé em Jesus que ‘foi a realização do universalismo da religião judaica; pois, por virtude do messias cristão, o ‘povo de Deus’ pode atingir a reconciliação universal... e preparar a renovação do mundo, a ‘Nova Criação’. “*HRI* 2, 535. Sempre que o provincialismo judaico ocorre novamente, Eliade não poupa esforços para assim rotulá-lo. Em uma de suas últimas ponderações sobre sua *bête noir*, o marxismo, ele considera o universalismo como falso: “Isto é o que chamo de ‘provincialismo mitológico’. *JII* 129. A religião judaica (e, por extensão, o marxismo judeu) é provinciano e assim, simplesmente, de ‘aplicação limitada’, porquanto é da vocação de todo universalismo religioso ir além do provincialismo.” *HRI* 2, 404. A compreensão estrita e apologética da Torá... foi inconciliável com a proclamação escatológica universal dos Evangelhos.” *HRI* 2 513. “Pois, para o não-cristão, surge uma questão em primeiro lugar: Como pode uma história local – a do povo judeu e das primeiras comunidades judo-cristãs reivindicar tornar-se o padrão de toda manifestação divina no Tempo histórico e concreto?” *IS*, 168. Afinal, “a partir de uma determinado ponto de vista, qualquer história local corre o risco de provincialismo”. *RSI*, 114. “Provincialismo tende, no fim, a tornar-se monótono e estéril.” *IS*, 118.

24 Dennis A. Doeing, “Mircea Eliade e seu Desenvolvimento Espiritual e Intelectual de 1917 a 1940” (discurso de Ph.D., Universidade de Ottawa, 1975), 208.

25 *IS*, 120.

26 *AI*, 233, grifo no original.

27 *Q* 62.

28 *PCR*, xiii.

29 Idem., 31.

30 *Q* 50, grifo acrescentado.

31 *J III*, 156–157.

32 *MR*, 76–79.

33 *CH*, viii-ix.

34 *Individuação* é usada em toda *Avicenna*; ver o índice, s.v. “individuação”. Para outros termos ver *arquétipo*; *CI*, 59 (Khidr), *CI*, 267; *arquétipo companheiro*: *TC*, 4, 8, 10, 164–165, *SEI*, 38; *mandala*: *CI*, 94–95, *SEI*, 31; *quaternidade*: *CI*, 163, 341 n. 53, *TC*, 17-18; *sombra*: *CI*, 191, *MLIS*, passim; *imaginação ativa*, *CI*, 242, *SI*, 15; Self: *CI*, 94–95; *sincronicidade*: *CI*, 303, n. 27; e *animus/anima*: *SEI*, 46. Para *coincidentia oppositorum* ver capítulo 4 neste livro.

35 Corbin, “Os Imames e seus Acólitos,” em *Xiismo: Doutrinas, Pensamento e Espiritualidade*, ed. Nasr, Dabashi e Nasr, 176.

36 *SBCE* vii-xix.

37 Corbin, “De l’Iran à Eranos,” em *Cahiers l’Herne, Henry Corbin*, 262.

38 Eliade fez o mesmo em sua *História das Ideias Religiosas*.

39 Hanegraaff, ele mesmo um esotérico, realizou ponderações sobre Jung em *Religião da Nova Era e a Cultura Ocidental*.

40 Corbin, “Post-Scriptum,” 48. Tal afirmação confere nuances bastante detalhadas de sua relação com o sistema junguiano.

41 Hillman, *Re-Visando a Psicologia*.

42 Sua relação com o pensamento junguiano, contudo, ainda está por ser esclarecida.

43 *JJC*, 29.

44 *MSG*, 6.

45 *JJC*, 190.

46 Em referência aos “gênios Kafka, Simmel, Freud ou Walter Benjamin.” Idem, 87.

47 Como “anarquia em toda alma humana”: *MIJ*, 109; “forças libidinosas”: *MIJ*, 112; “a região mais primitiva da alma”: *MTJM*, 315; “os aspectos mais sombrios”: *OKS*, 157; “instintos da anarquia”: *MIJ*, 109.

48 *MIJ*, 89.

49 Ele chamou Jakob Frank de “A mais hedionda e estranha figura em toda a história do Messianismo Judaico.” *MTJM*, 308.

50 *Sabbatai Sevi*, 126-128.

51 *OKS*, 23.

52 De forma semelhante, em *Sabbatai Sevi*, uma obra realizada em sua meia idade, Scholem interpretou o anjo interpretador (*maggid*) como um produto do inconsciente (82, 209). Citado por Elliot R. Wolfson em “Construção da Shequina na Teosofia Messiânica de Abraham Cardoso”, com uma edição comentada de *Derush ha-Shekhinah,”Kabbalah: periódico para o Estudo de Textos Místicos Judaicos* 3 (1998): 11-94, na 16 n. 12. Agradeço a Elliot R. Wolfson por me enviar uma cópia deste artigo que estava com impressão esgotada.

53 *MSG*, 139, 195, 293. O trabalho original de Scholem, “O inconsciente e o conceito de *Kadmut ha-Sekhel* na Literatura Hasídica,”, originalmente publicado em 1944, foi reeditado em *Devarim be-Go* (Telaviv: Am Oved, 1976), 2:351–360.

54 *MSG*, 139.

55 *MIJ*, 18.

56 Ver capítulo 1, “Eranos e a ‘História das Religiões’”, neste livro.

57 McGuire, *Bollingen*, 153.

58 *MTJM*, 293.

59 *OKS*, 103, 112.

60 Scholem, “Três Tipos de Religiosidade Judaica”, *Eranos-Jahrbuch* 38 (1969): 331–348, reeditado em *palestras de Eranos 3 O Homem Judeu e Gnóstico’* (Dallas: Spring Publications, 1987), 29-46. Tirado da última impressão, na 34. Também reeditado em *Ariel* 32 (1973): 5–24; *Devarim be-Go*, 541–56; e *OPJM*, 176–190.

61 Elliot R. Wolfson, *Jornal da Religião* 73 (1993): 655–657.

62 *MSG*, 6.

63 Ver, de Biale, *Gershom Scholem*, 68.

64 De uma carta a Morton Smith datada de 30 de dezembro de 1950:

Não sou um psicólogo e mesmo em Ascona (onde a influência de Carl G. Jung é muito sentida, sendo ele realmente o espírito inspirador de tais congressos chamados “Eranos”) eu me refreava de incursões na psicologia. Sentia, porém, que muito poderia ser feito neste campo por alguém com conhecimentos filológicos sólidos e não dado às formas mais extremas de fantasias psicanalíticas pelas quais não sinto a mínima simpatia. Acho que muito do caráter amadorístico das pesquisas psicológicas da História da Religião, especialmente de um livro com a marca freudiana ou junguiana, é causado pela falta de uma base filológica sólida que lhe confira limites plausíveis. (*Briefe I*, 19).

65 Comparar o comentário de Heidegger de que “aquele que pensa com grandeza, também erra com grandeza”, citado por James Miller, “A Culpa de Heidegger,” *Salmagundi*, 109–110 (1996): 178–243, em 178.

66 Carta 63, Jerusalém, 7 de maio de 1963, em *Briefe II*, 95. Agradeço a Werner Brandl por sua tradução de algumas cartas de Scholem.

67 Seria interessante comentar que todos os três haviam deixado de publicar histórias: *Gnosis* foi escrita em duas partes, a segunda parcialmente perdida, tendo tido uma longa vida na clandestinidade. *Moisés* foi escrita em duas partes, antes e depois de sua fuga. Além disso, *Dialética* ostenta direitos autorais na América de 1944, porém teve uma edição holandesa, a primeira, de 1947, sem encontrar leitores a não ser duas décadas depois de sua publicação.

68 O eminente egiptólogo Hans J. Polotsky era um membro do grupo original. Quando Freud estava escrevendo *Moisés e o Monoteísmo*, traduzido do alemão por Katherine Jones (Nova York: Vintage Books, 1967), ele também se correspondia com seu discípulo Arnold Zweig na Palestina. Em uma carta enviada de Haifa em dezembro de 1935, Zweig informou a Freud que ele havia conferenciado com Polotsky em referência à tese de Freud sobre Moisés. Em suma, Scholem poderia ter sabido sobre o livro de Freud através de Polotsky quando escrevia “Redenção através do pecado”. *As Cartas de Sigmund Freud e Arnold Zweig*, ed. Ernst L. Freud, traduzidas do alemão por Elaine e William Robson-Scott (Londres: Editora Hogarth, 1970), 118. Jonas descreveu sua participação no grupo Pilegesh para o entrevistador Ioan Culianu. Ver Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas* (Roma: L’Erma di Bretschneider, 1985). Poemas e outros artefatos do círculo encontram-se na Biblioteca Nacional Judaica, em Jerusalém.

69 Horkheimer e Adorno: *Dialética do Iluminismo*’, 68–209.

70 Ver a explanação no capítulo 11, “A prática quiliástica dos estudos islâmicos segundo Henry Corbin”, neste livro.

71 Ver a explicação interessante de Philip Rieff em Bruce Mazlish, *Psico-história*.

72 A palavra-chave aqui, para Scholem, foi, ‘ousado’ (*Vervengeheit*). Para saber seus muitos usos ver *MSG*, 55, 87; *OPJM*, 20, 21, 36, 70, 77, 78; *MIJ*, 106. Ele também empregou o termo em seu “Dez aforismos não históricos”. Ver *Judaica 3: Studien zur judischen Mystik*, 268. Eliade empregou um conceito corrrelato. “O tantrismo representa uma audaciosa arte de interiorização... vivemos em uma época em que é impossível desengajar-se das rodas da História, a não ser por um ato audacioso de evasão.” *MDM*, 150, 154. Encontram-se ainda analogias em Corbin. Ele concluiu sua palestra de 1965 em Eranos citando o “grande místico da Suábia, Friedrich Octinger”, cujas palavras, afirmou Corbin, “têm todas as virtudes de uma divisa: “Meu Deus, dai-me a coragem de mudar o que estiver ao meu alcance, e a modéstia de suportar aquilo que não puder mudar.” *TC*, 262. Ver os comentários sugestivos de Scholem sobre Oetinger em MTJM, 238.

73 Ver Harold Bloom, introdução a *Gershom Scholem* (Nova York: Chelsea House, 1987).

74 *TC*, 375. Por volta de 1915–16, Scholem já havia percebido que “alguns diálogos de Platão por Schleirmacher me emocionam”. *FRJ*, 66. Corbin também concluiu uma palestra na Universidade de Teerã em 1948 invocando Schleiermacher. Ver *VM*, 31.

75 Ver capítulo 1, “Eranos e a História das Religiões”, neste livro.

76 *Avicenna*. vii.

77 Scholem, *Walter Benjamin*, 136.

78 Biale, *Gershom Scholem*, 22.

79 Em seu nobre ensaio sobre “Franz Rosenzweig e seu livro, *A estrela da Redenção*, ele se opôs às ciências humanas. Este ensaio foi reimpresso em *OPJM*, 197–216.

80 David Biale, “Gershom Scholem e seus dez aforismos não históricos sobre a Cabala: texto e comentários”, *Judaísmo Moderno 5* (1985): 67–95, em 79–80. É de se perguntar até que ponto Scholem se engajou em um diálogo póstumo com Benjamin. Ver o contraste entre *Erlebnis* e *Erfahrung* de Benjamin em “Alguns temas em Baudelaire”, em *Iluminações*, 165.

81 *JJC*, 151.

82 Scholem, “Discurso de Abertura”, em *Tipos de Redenção*, 1–12, na 11, grifo acrescentado.

83 Ver a explanação em David J. Halperin, *Lados da Carruagem: Primeiras Respostas Judaicas à Visão de Ezequiel*. (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1988).

84 Em sua polêmica com Hans Joachim Schoeps, citada em Biale, *Gershom Scholem*, 130.

85 Corbin, “Correspondance”, *Revue de métaphysique et de morale* (abril de 1963): 234–237, na 234.

86 *TO*, 19–78, apresentada em Eranos em 1958 e publicada em alemão no primeiro número de *Antaios*.

87 Até que ponto tal ‘impessoalidade’ requereu uma certa ‘experiência’ é uma outra história. Em um poema recente Czeslaw Milosz imagina uma tribo arcaica, sem ferro ou rodas de cerâmica, fazendo uma imensa bola de granito.

O que significava para eles?
O oposto de tudo que passa e perece? De músculos, de pele?
De folhas crepitando no fogo? Uma abstração longínqua,
Mais forte que tudo por não estar viva?
"Uma bola," transcrição de Czeslaw Milosz e Robert Hass, *Partisan Review 4* (1998): 600.

88 Essa citação pode ser encontrada como epígrafe a *Historismo: A Ascenção de uma Nova Visão Histórica* de Friedrich Meinicke, tradução de J. E. Anderson (Nova York: Herder and Herder, 1972). Para uma explanação desse aforismo, ver 393 n. 1. Meinicke confessa ser incapaz de localizar a origem da citação.

89 Leo Baeck, "Individuum ineffabile," *Eranos-Jahrbuch 15* (1948): 385–436.

90 Corbin, "Os Tempos de Eranos," em *O Homem e o Tempo*, xv, xvii.

91 Corbin, "Ciclos de Tempo", 164, grifo no original.

92 Jung contribuiu com a introdução ao livro de Schmid-Guisan. Para saber sobre a amizade dos dois, ler de Frank McLynn, *Carl Gustav Jung: Uma Biografia* (Nova York: Editora St. Martin, 1996), 193.

93 Na introdução, Jung já profetiza: "Este livro não é para nem das massas."*O Simbolismo da Vida*. 759.

94 *MLIS*, 57.

95 Ver as últimas recordações de Eliade de d'Ors em OL, 82–83.

96 *TC*, 253.

97 *OKS*, 195. Peter Schäfer nota a retirada de 'telurica'. Ver, de Schäfer, "A Mágica do Golem: o desabrochar da lenda do Golem", *Jornal dos estudos judaicos 46* (1995): 249–261, na 249.

98 Sobre tais assuntos ver o capítulo 8, "Renovação Coletiva", neste livro.

99 Seu esforço em língua inglesa mais longo é *Zalmoxis*.

100 *SBCE*, 4.

101 Corbin, "Theologie au bord du lac", *Henry Corbin, Cahiers L'Herne*, 62–63.

102 Idem, 264–265.

103 Para saber sobre a influência de Nietzsche sobre Jung, ver a boa monografia de Paul Bishop, *O Eu Dionisíaco*.

104 Eliezer Schweid, "Misticismo profético", em *Judaísmo Moderno 14*, n. 2 (1994): 150.

105 Ver capítulo 6, "Soluções Estéticas", neste livro, para maiores explanações sobre este ponto.

106 A alegoria relacionada com a honradez em cada geração, como foi recentemente observado por Kurt Erich Grözinger, foi traduzida nas fábulas escritas por Franz Kafka. Nesta reinvenção do "Tzaddik ha-dor", ver *Kafka e Cabala*, de Karl Erich Grözinger, tradução de S. H. Ray (Nova York: Continuum, 1994), 145–150.

107 Uma alegoria de tal corrente forma o parágrafo final do livro *MTJM* de Scholem.

108 Para saber mais sobre a amizade que unia Scholem a esse judeu suíço e analista junguiano Siegmund Hurwitz, ver *Briefe II*, 13, 118, 277. Ver o grande elogio feito por Werblowsky a Hurwitz em "Literatura recente sobre Psicologia e o Estudo das Religiões", em *Jornal de Estudos Judaicos 6* (1955): 172–182, em 179–182.

109 Scholem, *Devarim Be-Go* (Telavive: Am 'Oved, 1975), 2:351–360.

110 C. G. Jung, "Religião e psicologia: uma resposta a Martin Buber," em *Obras Selecionadas Volume Dezoito: A Vida Simbólica*, tradução de R. F. C. Hull (Londres: Routledge Kegan Paul, 1977), 197.

111 Vale a pena comentar que Eliade publicou uma coleção chamada *Oceanografie* em Bucareste, em 1934.

112 Prefácio, datado de novembro de 1960, *TO*, 10. Eliade já usara este parágrafo literalmente em sua introdução à antologia de Eranos. Datada de novembro de 1959, essa introdução, "Encontros em Ascona", foi modificada quando serviu de introdução a *Os Dois e o Um*. Ver *Disciplinas Espirituais*, edição de Joseph Campbell (Nova York: Pantheon, 1960), xvii-xxi. O mesmo parágrafo aparece novamente em um artigo de 1964: *Q* 49.

113 Entre as muitas referências feitas por Scholem sobre um tipo de psicologia de grupo, ver *MIJ*, 86, 89, 92, 109, 112, 116; *OKS*, 2, 3, 33, 106 e 204.

114 *MTJM*, 298.

115 *OKS*, 106. Idem, 2; *Du*, abril de 1955, 64–65.

116 Idem, 2; Du, abril de 1955, 64-65.

117 *CI*, 215, grifo acrescentado.

118 *OKS*, 204.

119 *CI*, 215; *SEI*, 4. Em *SBCE*, Corbin lembra a noção de "centro psicocósmico", 75.

120 *FC*, 34.

121 *TO*, 49.

122 *IS*. 36, Q 173-174.

123 *PCR*, 455, grifo acrescentado. Para o tema de transformação em símbolo e afirmações semelhantes de Corbin e Scholem ver o capítulo 5, "Sobre Símbolos e Simbolismo", neste livro.

124 Prefácio, *IS*, 20–21.125.

125 *OL*, 163.

126 Isto fica exemplificado na palestra de Eliade em Eranos em 1952, "Os Simbolismos hindus do tempo e da eternidade". Por um lado, ele identifica a ioga tântrica com o sistema de Jung. "As *vasanas* representam também toda a memória coletiva transmitida pela língua e pela tradição: elas são, em certo sentido, o 'inconsciente coletivo' do professor Jung." *IS* 89. Entretanto, em uma nota de rodapé ele insiste na "ignorância dos cientistas ocidentais no que tange à realidade psicológica da experiência dos iogues". Presume-se que excluía Jung de tal generalização. Gostaria também de observar que estes espelham sua insistência, em termos filosóficos, sobre a *coincidentia oppositorum*. Ver o capítulo 4 dedicado a esta ideia, neste livro.

PARTE V

ÉTICA

Capítulo 13

USOS DO ANDRÓGINO NA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES MEFISTÓFELES E O ANDRÓGINO

O mais notável (e mais singular) título dos inúmeros livros publicados por Mircea Eliade foi *Mefistófeles e o andrógino*.[1] Este título teve um longo histórico.[2] Foi o título do seu mais longo ensaio; este artigo, por sua vez, tinha sido sua palestra no encontro de Eranos em Ascona, na Suíça, em 1958. Antes disto, este mesmo material tinha originalmente feito parte de seus estudos no final dos anos trinta, publicados durante a guerra, em romeno, como *O mito da reintegração*.[3] O próprio ensaio, em sua última versão para o inglês, alude a esta prolongada história em suas primeiras linhas. 'Mais ou menos vinte anos atrás (em 1938), ao reler o 'Prólogo no Céu', do *Fausto* de Goethe, e logo após ter relido *Séraphita*, de Balzac, pareceu-me ter encontrado uma espécie de paralelo entre as duas obras que não consegui definir'.[4] Henry Corbin, muito atento à obra de Eliade (e vice-versa), também investigou a relação entre *Fausto* e *Séraphita*. Corbin, assim como Eliade, abriu uma palestra em Eranos com uma discussão sobre *Séraphita*, em 1965.[5] Em outra oportunidade, da mesma maneira que fez Eliade, Corbin também voltou a este tema.[6] Gershom Scholem, seguindo este paralelo, mostrou que tais ensinamentos esotéricos sobre o andrógino levavam a fantasias particulares de seu amigo, o filósofo Walter Benjamin.

Para esclarecer as teias deste interesse comum – na verdade, a princípio, simplesmente para discernir o tema em si – devo explicar as conexões entre vários textos aparentemente não relacionados entre si. Estes incluem o conto *Séraphita*, de Balzac, a novela *Baphomet*, de Pierre Klossowski, e uma fantasia curta de Walter Benjamin. Estas três obras, cada uma não classificável por si, trata de tradições esotéricas de um modo que entrelaça a linha entre a ficção e a não-ficção, entre a confissão espiritual e a 'mera' literatura; entre a alusão a segredos de iniciação e o arranhão das formas burguesas de monoteísmo. Depois de caracterizar tais implicações, concluirei com algumas reflexões a respeito da influência destes temas sobre a teoria mefistofélica da religião, refinada pelos historiadores da religião que aqui estão sendo estudados.

SÉRAPHITA

Séraphita, a novela mística de Honoré de Balzac, foi uma grande preocupação de Eliade, uma obra que ele gostava muito de abordar em muitas conferências.

Em 1947, por exemplo, ele descreveu um intenso interesse em Balzac, dedicando ao mesmo um estudo (que aparentemente se perdeu), ao mesmo tempo em que estava planejando escrever um livro sobre essa obra.[7] Ele manteve estes temas maiores em mente através dos anos. Em seu ensaio de 1974, 'O oculto e o mundo moderno', Eliade afirmou que, em *Séraphita*, 'os temas ocultos e a ideologia refletiam a esperança em uma *renovatio* pessoal ou coletiva – uma recuperação mística da dignidade e dos poderes originais do homem; em suma, as criações literárias refletiam e ampliavam as concepções dos teosofistas dos séculos dezessete e dezoito e de suas fontes.'[8]

Entretanto, foi no ensaio *Mefistófeles e o andrógino* que ele deixou claro seu interesse teosófico em *Séraphita*, plena e explicitamente (mesmo com toda a devida reserva esotérica). Este ensaio trouxe consigo a maior parte dos temas principais abordados por Eliade em meados de sua carreira, e ele fez isto de uma maneira em que se dava muito bem. Falou de figuras culturais européias muito conhecidas, neste caso Goethe e Balzac, mas de uma forma que trazia uma luz absolutamente nova e quase chocante em seus textos. Mais especificamente, puxou o tapete histórico deles em uma demonstração de erudição destinada a reposicionar a ficção criada por eles no contexto de mito pré-histórico. Assim concluiu ele:

> Goethe e Balzac acreditavam na unidade da literatura européia e consideravam suas próprias obras como parte dessa literatura. Eles teriam ficado ainda mais orgulhosos do que já eram se tivessem compreendido que esta literatura européia retrocedia até antes da história da Grécia e do Mediterrâneo, até mesmo antes do antigo Oriente Próximo e da Ásia; que os mitos chamados a vida em *Fausto* e em *Séraphita* vêm até nós de uma grande distância no espaço e no tempo, vêm a nós da própria pré-história.[9]

Não é por acaso, penso eu, que ambos neste ensaio, e Eliade em seu texto de 1974 'O oculto e o mundo moderno' falaram de *Fausto* e de *Séraphita* na mesma medida.[10] De fato, o título anuncia essa intenção, que explicitamente caracteriza o ensaio em seu começo e em seu fim.

Eliade fez seu comentário sobre *Séraphita*, chamando esta obra de 'a mais fascinante das novelas fantásticas de Balzac'. Foi este o caso, disse Eliade, não por causa das teorias de Swedenborg das quais o texto está imbuído, mas porque Balzac conseguiu ali apresentar com força sem paralelo um tema fundamental da antropologia arcaica: o andrógino como o homem perfeito'.[11] Esta noção do andrógino como homem perfeito foi repetida quase textualmente por Eliade no final de sua vida, em seu verbete sobre 'o andrógino' para a *Enciclopédia da Religião*, que ele próprio editou.[12] Em outras palavras, Eliade, diante deste conceito e durante toda a sua longa carreira, celebrou um tipo ideal, o homem andrógino.[13] Séraphita, na apresentação de Eliade, é exatamente esta criatura:

durante todas as suas discussões, Eliade se refere a Séraphita como 'ele'. Eliade insistia que Séraphita não é um anjo mas, pelo contrário, é 'um homem perfeito, um ser completo'.[14] *Séraphita* era uma das obras preferidas de Eliade visto que, como o título original em romeno de seu estudo sobre a androginia sugere, ele estava basicamente preocupado com aquilo que chamava de 'o mito da reintegração'. 'Reintegração' era um termo técnico tirado da ciência oculta da alquimia e das sociedades secretas do Iluminismo.[15] Em *Yoga*, por exemplo, ele falou da 'reintegração do andrógino primordial, da conjunção, em um único ser, do macho e da fêmea – em resumo, da reconquista da plenitude que precede toda a criação'.[16] Em outro ponto ele incentivou um movimento para 'acelerar a reintegração do estado pré-cosmogônico, ou seja, o 'fim do mundo' e, por outro lado, a aproximação de Deus através de uma 'espermatização progressiva'.[17]

Os comentários de Henry Corbin sobre *Séraphita* surgiram pela primeira vez em sua palestra de 1965 em Eranos, 'A configuração do templo da *Ka'bah* como o segredo da vida espiritual'. Ele abriu seu longo discurso com um contraste entre duas interpretações de Balzac que tinha lido no ano anterior.[18] Em uma segunda leitura de *Séraphita*, Corbin usou 'Seraphitus-Séraphita' para epitomizar a androginia do anjo.[19] Depois de evocar a leitura de Swedenborg por Balzac, Corbin explicou a importância destes anjos recém-descobertos sobre a imaginação de Balzac:

> Assim nasceu a ideia de um livro que viria a se tornar a obra-prima mística de Balzac, a ideia de *Séraphitus-Séraphita*, um único anjo, mas um ser dual, masculino e feminino, nascendo da união de amante e da amada; liberando um no outro 'a criatura angélica aprisionada no corpo físico', este anjo *é* a duplicidade do amor deles. Daí veio o livro que teve o título definitivo de *Séraphita*, em que ressoa intensamente uma homenagem a Swedenborg e sua doutrina.

Embora *Séraphita* não seja exatamente uma obra obscura, pode não ser óbvio para leitores não iniciados por que foi que a suposta tendência de Balzac às doutrinas de Swedenborg, do ponto de vista comum de Eliade e Corbin, foi mostrada como sendo inusitadamente importante.[20] Em outra passagem, Corbin esclareceu este ponto em sua exposição do andrógino de Swedenborg. De fato, este foi um dos mais sucintos resumos da teoria esotérica da androginia:

> O feminino no ser humano, ou o feminino interno do homem é, portanto, do *próprio* homem, um 'self' transparente para o Princípio que vivifica, pois como um ser celestial, o homem, criado na manhã do sétimo dia, é *Homo*, masculino e feminino (*mas femineus, disse o alquimista*), isto é, sua constituição espiritual era andrógina.[21]

As associações feitas por Eliade e Corbin com as sociedades secretas do Iluminismo e do Martinismo não podem ser irrelevantes para entender tanto interesse no andrógino.[22] Em um livro não publicado sobre o andrógino, o cineasta russo Sergei Eisenstein identificou dimensões psicológicas e históricas do andrógino, mas com uma importante diferença. De acordo com um estudo

feito por V. V. Ivanow, Eisenstein descobriu em Balzac e em Swedenborg ‘uma combinação de dois temas primevos aparentemente opostos (arquétipos) – *Ubermenschlichkeit* e a indivisibilidade e a não diferenciação manifestada na tendência de Balzac em retratar sociedades secretas’.[23] Parece, igualmente, que a popularidade de *Séraphita* com Corbin e Eliade pode estar relacionada a ensinamentos esotéricos conhecidos por eles de alguma forma.

AGESILAUS SANTANDER

Passo agora a Gershom Scholem. Em um ensaio realmente notável, ‘Walter Benjamin e seu anjo’, Gershom Scholem contou a fascinante história de um quadro que seu amigo Walter Benjamin possuía. Mais precisamente, este ensaio falava de pelo menos três anjos de Walter Benjamin: o anjo retratado no quadro de Paul Klee *Angelus Novus*, que era de Benjamin, o andrógino Agesilaus Santander descrito em uma reveladora fantasia epônima que Benjamin escreveu em 1933 e o famoso anjo da história evocada em seu influente texto ‘Teses sobre a Filosofia da História’. Para este objetivo, é minha imediata preocupação o ‘Agesilaus Santander’; no entanto, como espero demonstrar, os demais anjos não deixam de ser muito importantes.

Primeiro, existe o fato descritivo de que Agesilaus Santander parecia ser um *anjo andrógino*. A fantasia crítica de Benjamin projeta este anjo, chamado Agesilaus Santander, como seu eu interior:

> Aproveitando a circunstância de que vim a este mundo sob o signo de Saturno – o planeta de revolução mais lenta, dos obstáculos e demoras – este enviou sua forma feminina por trás do masculino que alguém reproduziu no quadro de maneira muito desviada, ainda que ambos sejam muito próximos um do outro, mesmo não sabendo disto.[24]

Esta criatura, confessa Benjamin, leva seu próprio nome sagrado. Como explica Scholem, ‘Agesilaus Santander’ é um anagrama de *O anjo Satã (Der Angelus Satanas)* que se identifica com Lúcifer, o caído e rebelde.[25] Em outras palavras, diferentemente do andrógino apresentado como homem perfeito com o qual Eliade se identificava, ou do andrógino colocado como anjo com o qual Corbin se identificava, o andrógino interior de Benjamin parece um tanto mais próximo de um demônio ou, pelo menos, de um daimon. Na fantasia de Benjamin, além do mais, os temas do andrógino e do segredo se entrelaçam. Talvez o mais importante para nosso objetivo seja que também encontramos no ‘Anjo Satã’ uma coincidência de opostos éticos que espelha sua androginia.

Benjamin, portanto, abraçou outro tipo de andrógino, em um contraste vívido com os conceitos de Eliade e de Corbin. Benjamin não passava nenhum ensinamento esotérico a respeito da perfeição super-humana. Seu alter ego, ‘o

Anjo Satã', era um tipo de ser bissexual satânico, menos seu ideal de perfeição e mais a projetada reconciliação de suas próprias divisões internas. Esta, pelo menos, era a interpretação de Scholem. 'Na fantasmagoria de sua imaginação, o quadro do *Angelus Novus* se torna para Benjamin um retrato do seu anjo como a realidade oculta do seu eu interior'.26 Tais interpretações de Scholem levam o leitor, paralelamente a este ensaio sobre Benjamin, a seus estudos primários e contemporâneos como pesquisador da Cabala. É este certamente o caso com a explanação aqui mencionada a respeito da 'realidade oculta do eu (de Benjamin)'. O contexto pode ajudar a compreender a importância da explicação de Scholem. Ela chega na discussão de um quarto anjo no trabalho de Benjamin, conjurado no ensaio de Benjamin sobre Karl Kraus.

Scholem descreve este anjo com o termo técnico 'natureza perfeita', o qual explica como 'a expressão dos antigos mestres herméticos'.27 O leitor cuidadoso de Scholem, o parágono da leitura cuidadosa, iria perceber aqui que o estudioso de Jerusalém tinha empregado a noção hermética de 'natureza perfeita' pelo menos duas vezes em outro ponto, em palestras sobre a Cabala.28 Em ambos os casos, Scholem empregou este termo técnico para definir uma condição de plenitude coletiva, de redenção utópica. Por enquanto, simplesmente mencionarei este ponto, mas voltarei a ele no devido momento. Agora gostaria de enfatizar que o ensaio clássico de Scholem 'Walter Benjamin e seu anjo' serve para ligar os escritos autobiográficos de Scholem com seus estudos da Cabala.

BAPHOMET

> Mais si le Diable, au contraire, si l'Autre était le Même? Et si la Tentation n'était pas un des épisodes du grand antagonisme, mais la mince insinuation du Double? (Entretanto, e se o Diabo, se o Outro fosse na verdade o Mesmo? Se a Tentação não fosse um dos episódios do grande antagonismo, mas a tênue insinuação do Duplo?)
>
> *– Michel Foucault, sobre* Baphomet, *de Pierre Klossowski*

Outros textos modernos que celebram a androginia, quero ressaltar, podem ser úteis para ajudar no entendimento de seus usos na 'História das Religiões'. Isto acontece em parte porque os historiadores das religiões pertenciam a alguns dos mesmos círculos aos quais pertenciam aqueles escritores de ficção. Linhas de influência temática também são encontradas aí. Volto-me agora para as obras da moderna ficção em que brilha um divino andrógino chamado *Baphomet*.29

Pierre Klossowski, filósofo, novelista e pintor, irmão do celebrado artista Balthus e tio do escritor alquímico e cineasta Stansislaus (Stash) de Rola Klossowski, foi um membro ativo do Colégio de Sociologia, onde seus círculos

se misturavam com os de Corbin. Ele não só conhecia Corbin e Eliade, mas também elogiava publicamente a obra de ambos.[30] Foi também amigo de Walter Benjamin e tradutor de um de seus mais importantes ensaios. Realmente, a obra de Eliade e de Corbin parece ter tido pelo menos um certo peso, se não uma influência direta demonstrável sobre sua extremamente estranha novela *Baphomet*.[31]

As novelas que apresentam Baphomet parecem posicionar-se como um ponto alto bastante dramático, ensinando verdades esotéricas abertamente. Talvez a mais importante dessas novelas foi *O anjo na janela ocidental*, a última novela escrita pelo novelista fantástico Gustav Meyrink (admirado por Borges e por Jung, entre outros).[32] Scholem, quando era jovem, conheceu Meyrink; em seu primeiro encontro, Eliade perguntou a Scholem a respeito dele.[33] Muito interessantemente, encontramos Corbin citando um volume dedicado a Meyrink pouco mais de um ano antes da morte deste último.[34]

Baphomet está entre os mais sombrios dos textos que tratam do diabo, e entre os mais populares dos cenários satânicos.[35] Este ícone superdemoníaco estimulou satanistas destrutivos tais como Aleister Crowley (1875–1946), que imitava Baphomet ele mesmo.[36] Aqui, novamente, talvez seja útil lembrar da percepção de Eisenstein quanto ao fato de que o andrógino e a mitologia das sociedades secretas partilhavam de uma certa indivisibilidade semiótica ou, pelo menos, de uma conexão ficcional. Pode-se talvez ir mais longe, entretanto, e arriscarmos a fazer a questão óbvia. O imperador andrógino – *ou seria a imperatriz* – veste roupas? Esta questão, que agora levanto, é o problema do nihilismo.

FAUSTO

Philemonis sacrum, Fausti poenitentia
(Santuário de Philemon, expiação de Fausto)
– Inscrição na entrada da torre Bollinger, de Jung

Devemos nos lembrar, como já observei antes, que Eliade repetidas vezes citou *Séraphita*, com o mesmo afã que o *Fausto* de Goethe. ‘Há cerca de vinte anos (1938), ao reler o ‘Prólogo no Céu’, do *Fausto* de Goethe, e tendo acabado de reler *Séraphita* de Balzac, pareceu-me ver um certo paralelo entre as duas obras que eu não conseguia definir.’[37] Os autores que estou discutindo, cada um a seu modo amava Goethe, e talvez o *Fausto* acima de todas as obras.

Em particular, eles usaram a passagem culminante do segundo *Fausto*, o coro das ‘mães’, ou o ‘eterno feminino’, como a manifestação mais próxima da

genuína revelação em toda a literatura moderna. Corbin evocou o eterno feminino de Fausto como a deusa Sophia, tão central em sua moderna versão da gnose, assim como também foi básica para Jung.[38] Corbin, por uma interpretação do xiismo iraniano, evocou esta Sophia em tons de êxtase:

> Podemos falar dela, através de quem a existência terrestre se transfigura na aurora de um plano supercelestial, que ela é *a* Teofania. O tema surge e se expande com tamanha magnitude que nosso Shaikh iraniano atinge ápices antes sombreados por Goethe na conclusão do segundo Fausto: um eterno feminino, precedendo até mesmo a mulher na Terra porque precede a diferenciação entre macho e fêmea no mundo terrestre. Realmente, precisamos considerar o feminino como significado, em primeiro lugar, da totalidade dos seres do universo das possibilidades![39]

Corbin, portanto, assim como Eliade, criou na História das Religiões uma espécie de revelação do andrógino epitomizado no Fausto de Goethe. Aqui novamente sua filosofia pessoal ficou inseparável de seus textos como historiador da Religião.

Sugiro que o ensaio de Scholem, 'Walter Banjamin e seu anjo', revelou igualmente uma rede conectando sua erudição e sua filosofia pessoal. Esta conexão não era o nihilismo – embora o filósofo Franz Rosenzweig, que conhecia Scholem, o tivesse acusado de ser um nihilista, mas uma espécie de acordo ou uma aposta com o nihilismo caracterizados como um pacto com o diabo. O ponto que aqui ressalto é que Scholem (citando o islamicista Helmutt Ritter, um colega alemão de Corbin em Istambul, no período da guerra) identificou a 'natureza perfeita' de Agesilaus Santander com o Mefistófeles de Goethe através da 'natureza perfeita' de Corbin.[40] Seu ensaio pessoal sobre o anjo de Benjamin, portanto, revela para o leitor mais atento, se não uma teologia da História das Religiões, pelo menos certas suposições interligadas que permitem ao leitor atento detectar temas sob a superfície do que está exposto.

NIHIL CONTRA DEUM, NISIS DEUS IPSE

> Ninguém consegue desafiar um deus a não ser que seja ele próprio um deus.
> – *Johann Wolfgang von Goethe*

Parece que Goethe expressou ainda implicações mais profundas de sua teologia mefistofeliana, ou talvez mais precisamente deste retorno ao mito. O monumental estudo de Hans Blumenberg *Obra sobre o mito* proporciona o cenário deste mito, que Blumenberg vê como o mito de Prometeu. Prometeu, como nos diz Corbin, foi também o arquétipo do Homem da Luz, o gnóstico Lúcifer, literalmente 'aquele que traz a luz'.[41] Blumenberg dedica um capítulo inteiro para entender o contexto de outro dito de Goethe:

> Em 3 de julho de 1810 Goethe fez a seguinte observação após o jantar: *Nihil contra Deum, nisis Deus ipse*. Magníficas palavras, com implicações sem fim. Deus sempre se confronta a si mesmo; Deus no homem novamente se confronta a si mesmo no homem.[42]

Como observa Blumenberg, isto implica nada menos do que na teosofia de Jacob Boehme, que posiciona tensões interiores à divindade, forças ativamente em oposição celestial; uma dissensão intradivina.[43]

Corbin, igualmente, com um prometeanismo análogo baseado em seu prezado Goethe, afirmou que 'o gnóstico é forçado a reafirmar Deus contra Deus'.[44] Não vale a pena detalhar a passagem em que esta afirmação é expressa. Neste ensaio, 'O elemento dramático comum às cosmogonias gnósticas das religiões do Livro', Corbin fez um manifesto para gnósticos para o encontro dos mesmos na Universidade de São João de Jerusalém, que ele tinha fundado alguns anos antes.[45] Aqui o idoso gnóstico 'islamicista' defendeu o renascimento, dentro do judaísmo, do sabatianismo como sua própria essência. Baseando-se exclusivamente aqui nas pesquisas de Scholem, Corbin apresentou uma primeira Emanação andrógina.

> *Shekhina*, em sua biunidade, se revela e salva, e é isto que tem sido esquecido como resultado de posterior confusão e desmoralização. Contudo, se o povo judeu é culpado deste esquecimento, o mesmo é verdadeiro onde as outras religiões do Livro se preocupam. Observando este perigo, o gnóstico é forçado a reafirmar Deus contra Deus, forçado a liberar o Deus pessoal do status e da função do princípio e causa supremos, pois este não lhe pertence.[46]

Há muito tempo Corbin já tinha assumido a posição de que formas convencionais de religiões monoteístas estavam degeneradas e portanto mereciam ter o ponto de vista gnóstico contra elas. Jung, outro gnóstico, falava igualmente desta dissensão intradivina começando pelo livro de Jó: 'Jó, que esperou ajuda de Deus contra Deus'[47]. No final de sua vida o terapeuta suíço escreveu pela última vez a respeito de 'Deus dando-nos apoio contra Deus, como Jó já tinha percebido há muito tempo'.[48]

Antes de deixar Goethe, devemos nos lembrar de que ele afirmava, em outro famoso dito, ser panteísta na ciência, politeísta na poesia e monoteísta na ética.[49] O que se adapta ao presente contexto é que o andrógino no segundo *Fausto* é politeísta; não é um homem, nem anjo ou demônio, mas nada menos do que *outro deus*. Blumenberg corretamente concluiu que o extraordinário dito de Goethe não foi cristão mas, pelo contrário, gnótico, dualista, apresentando uma divindade demiúrgica alternativa; uma ideia esotérica que vem da teosofia de Jakob Boehme.[50] Boheme, especialmente através de seus seguidores von Baader e Swedenborg, foi igualmente influente sobre Balzac, Corbin e Eliade.

A PSICOLOGIA HISTÓRICA DO ANDRÓGINO

Recapitulando: o andrógino foi um movimento para a totalidade entre os historiadores da religião em discussão aqui.[51] Mais especificamente, o andrógino foi identificado com o homem perfeito por Eliade; como um anjo por Corbin; como um demônio por Scholem (em sua interpretação de Benjamin), e como a

divindade por Goethe, predecessor comum a eles. Quais totalidades restaram para o andrógino representar? Pelo menos uma possibilidade mais séria ainda está por ser explorada.

Quando Scholem discutiu a dimensão feminina do divino, enfatizou que a *Shekina* simbolizava tanto um setor da divindade quanto uma personificação do povo judeu. Ela operava, portanto, insistiu ele, como uma unidade dialética da história e da psicologia.[52] O andrógino como psicologia histórica, de fato, pode ser a totalidade mais abrangente de todas. Corbin chamou esta totalidade de psicocosmologia.[53]

Realmente, o andrógino, especialmente para Eliade, Jung e Corbin, nunca teve relação com a psicologia individual, mas sempre com a coletiva. A reunificação ou reintegração dos opostos que representou deveria ser ontogenética, historiosófica, macrocósmica. O supremo andrógino, portanto, era o Homem Perfeito; Adão Kadmon; o Anjo da Humanidade; o Espírito Santo; o *Homo maximus*; o Macantropo; o antropo macrocósmico.[54] Este macantropo, a projeção angélica da humanidade como tal, parece implícita também no 'Anjo da História', de Benjamin. A psique individual foi literalmente, a partir desta perspectiva esotérica sobre a personificação cósmica, *im*material, o que quer que isto represente. Somente o todo importava. O andrógino, em resumo, era o signo ideal para uma totalidade escatológica.[55]

Achar um nome para esta totalidade é, ao mesmo tempo, óbvio e quase impossível. Ou seja, por um lado, este esoterismo é familiar como variante sobre ensinamentos esotéricos contemporâneos, doutrinas com influência profunda sobre Corbin, Eliade, e sobre o mentor de ambos, Carl Jung. Tanto Corbin quanto Eliade, além do mais, parecem ter tido garantias iniciáticas para seu esoterismo.[56] Este fato ficou evidente em seus textos, um segredo mantido publicamente, uma espécie de esconderijo à vista de todos. Por outro lado, a identificação de seus ensinamentos internos e, ainda mais, de seus iniciadores, se é que os tiveram de fato, pode não ser nunca conhecida. Eram, no mínimo, um certo tipo de grupos secretos, provavelmente martinistas; daí a acurácia da observação de Eisenstein em relação a uma tendência a retratar sociedades secretas'.[57]

É comum as sociedades secretas se posicionarem como sendo isentas de interdições morais que regulam a vida social convencional.[58] Einsenstein falava disto. 'Esta unidade do super-homem e do coletivo, que é apresentada mística e abstratamente em *Séraphita*, é retratada concretamente e em situações reais no super-homem Trompe-le-Mort, o onipotente líder dos criminosos'.[59] O andrógino criminoso, ou pelo menos símbolo do antinomianismo, emerge dos padrões previstos de usos e costumes.

A teoria da religião implicada em tais usos do andrógino, portanto, presumia uma totalidade escatológica com determinadas consequências sociais. Um certo tipo de teologia do crime superior, talvez análogo à ‘Sociedade dos Amigos do Crime’, de Sade, esta teoria evocava fantasias ou liberação da ordem natural – *do gênero* – para trazer à tona ou mesmo acelerar fantasias mais poderosas de liberação da ordem constitucional – *a lei*. Nossos autores, seguramente, entenderam tal potencial revolucionário nessas teorias. A revolução por vir é a unificação suprema do super-homem e do coletivo, como elucidou Eisenstein. As reflexões de Scholem sobre este ponto foram realmente inequívocas; tal super-homem revolucionário poderia muito bem terminar sendo Jacob Frank.

> ...um indivíduo absolutamente corrupto e degenerado em todas as suas ações. Realmente, poder-se-ia argumentar plausivelmente que, para exaurir completamente seu potencial aparentemente infinito para a contradição e o inesperado, o movimento sabatiano precisava realmente de um homem forte assim![60]

CONCLUSÃO: INTEGRAR O MAL

Herbert Spencer nos conta que a conduta do homem perfeito só parecerá perfeita quando o ambiente também o for.
–*William James*

Embora, sem dúvida, qualquer pessoa pudesse ler o material sob discussão aqui em termos de involuções ‘hidráulicas’ da sexualidade, escolhi não fazer isto. Nesta decisão concordo com Sergei Eisenstein, que igualmente disse, referindo-se à sua própria discussão da androginia, que...

> (...) as observações da bissexualidade não têm qualquer relação com a sexualidade no sentido estrito da palavra. Estamos interessados no problema da ‘remoção’ da interpretação biologicamente sexual do conceito dos opostos neste conceito, ou seja, na imagem de um super-homem imaginado que une pólos opostos.[61]

Analisando desta forma, não estou seguindo Jung, que pretensiosamente afirmou que Freud estava imobilizado no porão biológico da psique, ao passo que ele, Jung, trabalhava no ático espiritual. Pelo contrário, sigo Martin Buber, que é contrário a Jung: ‘A unificação casada dos opostos’ sempre significa uma mudança positiva de valores do mal e negativa do bem.[62] Conforme afirmou claramente Buber, a totalidade clamada por Jung implicava a ‘integração do mal’.[63] Portanto, quando Alan Watts compilou uma antologia quase junguiana sobre ‘mitos da polaridade’, ele pôde afirmar que ‘para assegurar este aumento da consciência precisamos recuperar a perda ou as dimensões ocultas de nossa natureza”; precisamos, como diria Jung, ‘integrar o Mal’.[64]

Eliade, por sua vez, insistiu na totalidade como o ideal da História das Religiões. ‘No entanto, Hegel estudou apenas dois ou três séculos de história, enquanto o historiador das religiões se via obrigado a estudar e a entender a

história da mente em sua totalidade, a partir do homem do período paleolítico.'[65] Ele também insistiu que ele mesmo seria julgado não somente como historiador das religiões, mas explicitamente, para voltar ao meu ponto de partida, como alguém semelhante a Balzac e Goethe. 'Da mesma forma, se me atrevo a comparar-me apenas por um instante com estes dois gigantes, é somente a totalidade dos meus textos que pode revelar o significado'.[66] Esse significado foi expresso bem claramente. 'A androginia é uma fórmula arcaica e universal para exprimir a totalidade, a coexistência dos contrários, ou a *coincidentia oppositorum*'.[67] Refletindo sobre 'o equilíbrio entre duas forças antagônicas, o bem e o mal', Eliade comentou que isto 'faz-me lembrar Goethe e especialmente C. G. Jung, para quem o ideal do homem não é a *perfeição*, mas sim a *totalidade*'.[68]

Embora Jung insistisse que a perfeição era o problema, e mesmo foi capaz de acusar Javé e os judeus de um perfeccionismo pernicioso, é necessariamente preferível.[69] O 'homem completo' de Jung e de Eliade, no final das contas, posta-se sobre uma pilha de corpos, como Benjamin descreveu: 'Uma única catástrofe que vai amontoando desgraça sobre desgraça e as atirando aos pés do anjo.[70] Eliade, Corbin, Benjamin e Klossowski entenderam este colapso de opostos éticos, que os levava de volta a Fausto. O motivo esotérico da androginia levava repetidamente de volta a uma identificação com o 'outro' de Mefistófeles. Esta regressão, talvez, à luz da retrospecção, pode não trazer nenhuma surpresa. Leva de volta à condição hubrística que agora tendemos a chamar de *faustiana*. Ou, talvez, *zarathustriana*. Jung passou muito tempo nos anos trinta ensinando um seminário muito extenso sobre Zarathustra, de Nietzche: seu 'homem completo', levado às últimas consequências em seu livro do período pós-guerra *Resposta a Jó*, pode ser identificado inadequadamente mas não irresponsavelmente como um sucessor do *Ubermensch* de Nietzsche.[71] Para Jung, e depois para seus colegas Corbin e Eliade, as tradições esotéricas ofuscaram com sucesso o status constitucional de bravo e novo super-homem. Ou, talvez, tal remistificação fosse todo o programa social.[72]

Em todo caso, entremeado com todas as suas várias intensidades e colorações, este andrógino era essencial para os historiadores das Religiões, Corbin, Eliade e Scholem. Ele ficava próximo ao cerne de suas preocupações com a gnose. Henry Corbin, em seu ensaio retrospectivo 'A época de Eranos', chamava os homens de Eranos de 'mentes gnósticas'.[73] Contudo, como a teoria gnóstica da androginia influenciou em seus estudos da religião é um tópico para outra discussão.[74]

[1] Este ensaio foi originalmente realizado como palestra na Ohio State University. Agradeço aos professores Jane Hathaway e Tamar Rudavsky por seu convite e hospitalidade.

[2] O título da brochura foi mudado para *Os Dois e o Um*, traduzido por J. M. Cohen (Nova York: Harper e Row, 1969), uma outra alusão aos 'mistérios' da androginia.

[3] Idem, 80. O próprio Eliade revisou a história publicada aqui.

[4] *TO*, 78.

[5] *TC*, 183–185.

[6] Corbin, *En Islam Iranien II*, 324.

[7] *J I*, 61–72, descreve a intensa euforia que Eliade experimentou ao ler Balzac e ao trabalhar em um ensaio biográfico sobre o mesmo. Em agosto de 1947, ele pensava em trabalhar em uma biografia sobre Balzac como um 'místico e visionário' da corrente de Swedenborg em referência a *Séraphita*: "Provavelmente este livro será um dos muitos projetos que nunca escreverei!" Idem, 63. Tal rascunho parece ter se perdido. *J II*, 49.

[8] *OWCF*, 52.

[9] *TO*, 123–124.

[10] *TO*, 78.

[11] *TO*, 98. Nesta formulação, não se pode deixar de lembrar de uma frase paralela expressa por um italiano teórico do fascismo e escritor, Julius Evola. *Em Metafísica do Sexo* (Rochester, Vt.: Inner Traditions, 1983), obra citada por Eliade e elogiada por Jung, Evola falou sobre a metafísica própria do masculino e do feminino. Esta lei trata "da integração e da complementação recíprocas com *a subordinação do princípio feminino ao masculino*". "Tudo o mais", como diria Nietzsche, "é tolice". 171, acréscimo de grifo. Pode ser notado também que a fervorosa aprovação de Eliade aos temas de Swedenborg em *Séraphita* pode ser comparada ao tratamento mais extenso dado por Corbin em *SEI*.

[12] Eliade, "Androgyne", *A Enciclopédia da Religião*, ed. Mircea Eliade com Wendy Doniger O'Flaherty (Nova York: Macmillan, 1986),1: 276–281, na 280.

[13] Sobre o tema da teosofia da Cabala clássica, ver o trabalho magistral de Elliot R. Wolfson, *Através do Reflexo que Brilha* (Princeton, N.J.: *Editora da Universidade de Princeton*, 1994).

[14] *TO*, 99. Eliade elogiou Séraphita na versão francesa de *Yoga*, porém não consegui encontrar tal citação na tradução em inglês. Ver a citação em Gaston Bachelard, um admirador tanto de Corbin quanto de Eliade, que também estudou *Séraphita*. Bachelard, "Séraphita", em *Le Droit de Rêver* (Paris: PUF, 1970), 125–133.

[15] Ver cap. 2 "Em Direção à Origem da História das Religiões," neste livro.

[16] *Yoga*, 271.

[17] *OWCF*, 111. Esta frase é usada para descrever ostensíveis "Rituais Sexuais 'Fibionitas'".

[18] *TC*, 183-185. Ao comentar sobre uma resenha de dois estudos de Balzac no periódico parisiense *Combat* 4, de 4 fevereiro de 1965, Corbin prefere a posição assumida pelo ideólogo fascista e crítico literário Maurice Bardèche. Ele começa evocando (sem atribuição específica) a noção De C.G. Jung de estar preso ao andar térreo, referindo-se àqueles limitados pela "sociologia, demografia e economia". 185. Em oposição, a posição de Bardèche (segundo Corbin) é a de que Balzac não funcionava como alguém do século XIX porém que o século XIX existiu em função de Balzac: "Balzac é o criador que abraça em seu trabalho a sociedade do século 19 como também de outros séculos. A sociedade é sua criação. Ela não pode viver sem ele."185. *Combat* foi o periódico no qual Eliade publicou sua resenha mais brilhante que foi a *Resposta a Jó* de Jung, fato que estimulou Corbin a também escrever uma resenha sobre o mesmo livro.

[19] O sexo ou ausência de sexo dos anjos foi objeto de várias obras de Stuart Schneiderman, *Um Anjo Passa* (Nova York: *Editora da Universidade de Nova York*, 1988), e por Lutz Niethammer, *Posthistoire*, 112–116.

20 Uma discussão interessante pode ser encontrada em Lynn R. Wilkinson, *O Sonho de Uma Linguagem Absoluta: Emmanuel Swedenborg e a Cultura Literária da França* (Albany: Editora da Universidade do Estado de Nova York, 1996), especialmente em 171–184. Um estudo completo sobre a influência de *Séraphita* parece estar no prelo. Para se tomar um outro exemplo ainda, há provas de que a invenção de Arnold Schoenberg do sistema da composição de doze tons foi inspirada ao ler *Séraphita*. Uma leitura fascinante desta influência se encontra em Dore Ashton, "A Ascensão de Arnold Schoenberg", em *Uma Fábula sobre a Arte Moderna* (Londres: Thames and Hudson, 1980), 96–120. Encontrei tal referência no ilustrativo artigo de Joscelyn Godwin, "Música e a Tradição Hermética", em *Gnose e o Hermetismo da Antiguidade à Idade Moderna*, ed. Roelof can den Broek e Wouter J. Hanegraaf (Albany: Editora da Universidade do Estado de Nova York, 1997), 183–197, na 190.

21 *SEI*, 79. Corbin mais à frente nota que "mais precisamente, em termos de Swedenborg, a constituição espiritual do andrógino persiste no *casal* celestial, e assim, diz-se que os dois membros do casal são um só anjo, cada um sendo a recíproca do outro" (grifo no original). De qualquer modo, *Séraphita* na verdade teve outros admiradores, tais como Baudelaire, muitos místicos russos de meados do século, e até mesmo o grande cineasta russo Sergei Eisenstein. Ver V. W. Ivanow, "a teoria semiótica do carnaval como a inversão da bipolaridade", em *Carnaval*, ed. Thomas Seebok (Berlim: Mouton, 1984), 11–35, na 16, para a *Séraphita* de Eisenstein e 24, nota 12, para a popularidade de *Séraphita* na Rússia. Para saber sobre Baudelaire, ver Nicolae Babuts, "Baudelaire et les anges de Swedenberg" (Baudelaire e os anjos de Swedenborg), Notas sobre Romances 21 (1981): 309–312. Swedenborg certamente foi estudado por vários amigos e associados dos historiadores da Religião, inclusive Ernst Junger. Ver Martin Meyer, "Depois", tradução em inglês de Ernst Junger, *O Problema de Aladim* (Londres: Quartet Encounters, 1992), 129. Para mais sobre a influência de Swedenborg sobre Balzac e seus contemporâneos, ver Wilkinson, *O Sonho de Uma Linguagem Absoluta*.

22 Para maiores informações sobre o andrógino romântico, consultar o clássico de M. H. Abrams, *Supernaturalismo Natural* (Londres: Editora da Universidade de Oxford, 1971). Antoine Faivre fornece uma extensiva discussão sobre a androginia nas tradições esotéricas em *Acesso ao Esoterismo Ocidental*, especialmente com o ensaio 'Amor e Androginia em Franz von Baader', 201–275. Dos vários estudos especializados e exemplares nos anos recentes, destacamos o de Elliot R. Wolfson, "Mulher – o Feminino como a Outra Parte na Cabala Teosófica: Algumas Observações Filosóficas sobre a Androginia Divina", em *A outra Parte no Pensamento e na História Judaica: Construções da Cultura Judaica e a identidade*, edição de Lawrence J. Silberstein e Robert L. Cohn (Nova York: Editora da Universidade de Nova York, 1994), 166–205.

23 Ivanow, "O Carnaval como Inversão de Opostos", na 16.

24 Walter Benjamin, "Agesilaus Santander" (segunda edição e final, Ibiza, 13 de agosto de 1933), traduzida em 'Walter Benjamin e seu anjo', de Gershom Scholem, em *OJJC*, 198–236, na 207.

25 Idem, 216.

26 Idem, 229.

27 Idem, 230.

28 Aconteceu primeiro na sentença final de seu primeiro ensaio em Eranos, "Cabala e Mito", palestra apresentada em Ascona em 1949. A segunda vez se deu nas páginas finais do ensaio final de *A Respeito da Forma Mística da Divindade*, intitulado "*Tselem*: O Conceito do Corpo Astral." Esta foi a única das seis palestras dessa coleção que não foi apresentada originalmente em Eranos. Foi publicada em primeiro lugar na versão em alemão de V*on der Mystischen Gestalt der Gottheit*, em 1962. O uso do termo "natureza perfeita" nessa publicação (*MSG*, 256–257, com referência a Corbin), precedeu em muito sua relação com Benjamin em 1972 no ensaio, "Walter Benjamin und sein Engel".

29 A melhor argumentação sobre as origens do mito de Baphomet na obra de Joseph von Purgstall-Hammer é de Peter Partner, *Os Mágicos Assassinados: Os Templários e seu Mito* (Nova York: Barnes e Noble, 1987), 138–145. A teoria de Hammer, nas palavras de Partner, é de que "uma divindade andrógina chamada Baphomet ou Achamoth, desde os tempos primordiais tinha sido o protetor de um culto fálico que

requeria orgias em sua celebração", 141.

30 Klossowski escreveu uma carta a Eliade datada de 7 de junho de 1952, elogiando "Andrônica", a novela de Eliade que tratava de um andrógino. Ver *Mircea Eliade*, edição de C. Tacou (Paris: Cahiers l'Herne, 1978), 284. Ver também Jeffrey Mehlman, "Literatura e Hospitalidade: Hamann de Klossowski, *Estudos sobre o Romantismo 22* (1983): 329–347, na 333, para ver o grande elogio feito por Klossowski sobre a tradução de Corbin da obra *Aesthetica in Nuce*. Este último texto teve também um profundo efeito em Scholem.

31 Seus temas em comum incluíam orientalismo, androginia, templarismo, gnose e antinomianismo.

32 Gustav Meyrink, *Der Engel vom weslichen Fenster* (Leipzig e Zurique: Grethlein, 1927), recentemente traduzido para o inglês como *O Anjo da Janela Ocidental*, tradução de Mike Mitchell (Riverside, Calif.: Dedalus/Ariadne, 1995). Julius Evola traduziu esse romance para o italiano em 1949. Em outra obra Evola sugere acreditar na veracidade de Baphomet, que tem um papel central em *O Anjo da Janela Ocidental*. Ver Evola, *O mistério do Graal*, 135, n. 7. René Guénon, que inspirou tanto a Evola quanto a Eliade, escreveu a Evola em 13 de junho de 1949, em relação aos possivelmente secretos ritos iniciatórios na ficção de Meyrink. Ver Julius Evola, *René Guénon: Um Mestre dos Tempos Modernos*, tradução de G. Stucco. (Edmonds, Wash.: Sure Fire Press, 1994), 32.

33 O encontro com Scholem já foi mais detalhado na segunda edição em alemão de *FBJ*, *Von Berlin nach Jerusalém: Jugenderinnerungen* (Frankfurt am Main: Judischer Verlag, 1994), 163–167, que incorpora acréscimos posteriores que ele inseriu na versão em hebraico. Para o encontro de Eliade com Scholem ver *J I*, 111–112. Eliade se refere ao seu prazer em reler Meyrink após vinte e quatro anos. Ver *J III*, 176.

34 Ele citou *Gustav Meyrink*, edição de Yvonne Caroutch (Paris: Cahier de l'Herne, 1976), em *Paradoxo*, 161 n. 46. Esse volume incluiu uma parte de Eliade (234).

35 Um romance que teve como propósito fazer uma analogia com o mito de Baphomet é de autoria de Lawrence Durrel, *Monsieur*, ou *The Prince of Darkness* (Londres: Faber, 1976). Ver *TO*, 98–100, sobre o tratamento literário da androginia no século XIX. Quanto à influência de Séraphita sobre o romancista do ocultismo Sar Péladan (1858–1918), ver Christopher McIntosh, *Eliaphas Lévi and The French Occult Revival* (Nova York: Samuel Weisner, 1972), 165–166.

36 Scholem recebeu Crowley com frieza durante toda a sua vida: "Não se deve desperdiçar tempo com os escritos cabalísticos de Crowley." *MTJM*, 353 n. 3. O filologista de Jerusalém mais tarde considerou os conhecimentos cabalísticos de Crowley como 'infinitesimais'. *Cabala*, 203. Eliade associou Crowley a Julius Evola, em termos da ênfase que ambos davam à "Sexualidade não reprimida". Ver *OWCF*, 126 n. 29. O historiador das Religiões se entreteve bem com a leitura da biografia de Crowley. Ver *J I*, 176–177.

37 *TO*, 78.

38 Deve ser lembrado que a ode de Corbin a Jung foi intitulada "Sophia Eternelle"; ver capítulo 12 neste livro, "O Reverso da Psicanálise".

39 *SBCE*, 66–67, grifo no original. Ver também, do mesmo autor, "Sufismo e Sophia,"VM, 217–231.

40 *MSG*, 256.

41 *MLIS*, 15. Também abordou Prometeu como o homem da luz em *Avicenna*, 232, 233.

42 Hans Blumenberg, *Work on Myth*, tradução de Robert M. Wallace (Cambridge, Mass.: Editora MIT, 1995) 530.

43 A última frase de Blumenberg em *Work on Myth*, 529. Comparar com o 'dito extraordinário' de Göethe com o Gayomartians de Shahrastani: "Se eu tivesse um adversário, como seria?" em Corbin, Tempo Cíclico, 135.

44 Corbin, "O Elemento Dramático Comum às Cosmogonias Gnósticas das Religiões do Livro", publicado originalmente em *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* 5: 141–173. Uso a tradução sem autoria em *Estudos em Religião Comparada 14* (1980): 191–221, na 212.

45 Corbin, "O Elemento Dramático".

46 Idem, 211–212.

47 Jung, *The Portable Jung*, 520.

48 Jung, *Memórias, Sonhos e reflexões*, 341.

49 Este dito embasa o recente volume elucidativo de autoria de Jaroslav Pelikan, o Teólogo, *Faust the Theologian*, (New Haven, Conn.: Editora da Universidade de Yale, 1995).

50 Blumenberg, *Work on Myth*, 533.

51 O Andrógino foi tanto um símbolo quanto uma *coincidentia oppositorum*. Tais tópicos foram abordados nos capítulos 13 e 4, respectivamente, neste livro.

52 Ele defende tal ponto tanto em *OKS* quanto em *OMSG*. Faço uma análise detalhada no capítulo 12, "Psicanálise ao reverso", neste livro.

53 *CI*, 215; *SEI*, 4.

54 Para uma reunião substancial de temas míticos, ver Ernst Benz, *Adam: der Mythos vom Urmenschen* (Munique: O. W. Barth, 1955).

55 O marxismo, como provou exaustivamente Martin Jay em seu *Marxismo e Totalidade* (Cambridge, Mass.: Polity, 1984), perdeu sua argumentação sobre a totalidade: eles se tornaram, por assim dizer, ávidos por se agarrar a qualquer coisa.

56 Ver, para maiores detalhes, o capítulo 2, "Em Direção às origens da História das Religiões", neste livro.

57 Gilbert Durand, "La Pensée d'Henry Corbin e le Temple Maçonni-que", *Travaux de Villard de Honnecourt 3* (1981): 173–182: Au cours d'une conversation, en 1966, sous les Cèdres d'Ascona, alors que je lui demandais s'il n'avait été incliné à entrer dans une *tariqâ* musulmane et ne me répondant pas directement, il me disait: (C'est une chose difficile lorsque tu n'es pas *éléve* dans le contexte religieux et culturel, mais sais-tu ce qu'um Shayk m'a répondu à la même question que tu me poses? Ce serait très facile, m'a-t-il dit, si tu étais déjà initié par les Francs Maçons par exemple). C'était la première fois que nous prononcions le mot de <Franc-Maçonnerie.>' (Em meio a uma conversa, em 1966, sob os cedros de Ascona, quando lhe perguntei se ele não tinha se inclinado a entrar em uma *tariqâ* muçulmana e, sem me responder diretamente, ele me disse: é difícil, visto que você não é um *aluno* do contexto religioso e cultural, mas sabe o que me respondeu um Shayk a essa mesma pergunta ? Seria muito fácil, disseme ele, se você já fosse um iniciado da maçonaria, por exemplo. Foi a primeira vez que pronunciamos a palavra maçonaria.) 175.

58 Ver o estudo clássico de George Simmel, "A Sociologia do Segredo e das Sociedades Secretas", *American Journal of Sociology 11* (1905–1906): 441–498.

59 Ivanow, "Carnaval como Inversão dos Opostos", 16.

60 *MIJ*, 126-127.

61 Citado em Ivanow, "Carnaval como Inversão dos Opostos", 16.

62 Martin Buber, *Eclipse de Deus* (Nova York: Harper, 1952), 89.

63 Idem.

64 Watts, *As Duas Mãos de Deus: Os Mitos da Polaridade* (Toronto: Collier Books, 1969), 38.

65 *OL*, 121.

66 Idem, 187.

67 *MDM*, 174.

68 *J II*, 314, grifo no original.

69 Jung, *Resposta a Jó*, 561, 566, 611.

70 Benjamin, "Teses sobre a Filosofia da História", em *Iluminações*, 259. Nessa famosa passagem, Benjamin pondera sobre o quadro "Angelus Novus" de Klee. A seção começa com uma quadra do soneto de Scholem sobre o Anjo. Para maiores detalhes ver capítulo 6, "Soluções Estéticas", neste livro.

71 Para as importantes explanações sobre o seminário, ver Aschheim, *O Legado de Nietzsche na Alemanha*, (Berkely: Editora da Universidade da Califórnia, 1992), 258–262, e Bishop, *O Eu Dionisíaco*,

298–321.

72 Para o projeto do ‘reverso’ ver capítulo 12, “Psicanálise ao reverso”, neste livro.

73 Corbin, Os tempos de Eranos”, em *O Homem e o Tempo*, xiv.

74 Para se tomar um exemplo: até agora, eles aparentemente se sentiram à vontade de fazer ligações entre fenômenos tão disparatados como Fausto e Séraphita, Baphomet e a ‘natureza perfeita’, tendo aparentemente enfocado a teoria esotérica das correspondências. Agradeço a meu aluno Jeremy Walton por suas observações e por sua acurada edição desse ensaio.

Capítulo 14

DERROTANDO O MAL A PARTIR DO INTERIOR: PERSPECTIVAS COMPARADAS SOBRE “A REDENÇÃO ATRAVÉS DO PECADO”

> Aqui está precisamente o paradoxo, o desafio permanente da Gnose xiita: viver a experiência da religião da Ressurreição, a religião do Imã, é penetrar no sentido oculto da religião positiva e ao mesmo tempo suplantá-la. Ainda assim, a religião positiva deve ser conservada, exatamente para impulsionar os homens a excedê-la, para atrair a ressurreição dos adeptos.
> – *Henry Corbin*

Grande sabedoria requer um estudo maior. O ensaio clássico de Gershom Scholem “Redenção através do Pecado” permanece como um dos mais influentes ensaios escritos não só sobre Estudos Judaicos como também sobre a História das Religiões como um todo.[1] Foi um verdadeiro embate de forças, tendo o duplo propósito de servir como semente programática, manifesto historiográfico, pauta de pesquisa e um avanço na transvalidação. Mesmo depois de muitas traduções e reedições, tal ensaio permanece na posição dentre a obra de Scholem como uma síntese vital de sua criatividade inovadora. No entanto, a moralidade paradoxal discutida por Scholem em “Redenção através do Pecado” somente aparenta ser uma absoluta novidade. Na verdade, fica cada vez mais evidente que seu gênio, como mostrado nesse ensaio, pode ser apropriadamente compreendido como enraizado em seu próprio tempo.

“Redenção através do Pecado”, publicado em 1937, pode ser esclarecido quando lido à luz das correntes contemporâneas da vida intelectual européia da época. Concentrar-me-ei aqui na análise de “Redenção através do Pecado” em três contextos intelectuais, deixando de lado o terreno familiar das influências alemãs e judaicas sobre Scholem. Examinarei os contextos de Paris dos anos 30, o campo crescente de História das Religiões e os encontros de Eranos. Meu foco será na assertiva, ainda hoje chocante, feita por Scholem em “Redenção através do Pecado”, que o mal pode ser derrotado a partir do interior.

SCHOLEM COMO HISTORIADOR DAS RELIGIÕES

> O mal deve ser atacado com o mal. Assim, gradualmente se é levado à posição que, como a história da religião demonstra, ocorre como uma espécie de trágica necessidade em toda crise maior da mente religiosa. Refiro-me à doutrina fatal e ao mesmo tempo extremamente fascinante da sacralidade do pecado.
> – *Gershom Scholem*

O enfoque de maior consenso de Scholem e de sua multifacetada carreira foi epitomizado por um estudante, na época, chamado Nathan Rotenstreich, que caracterizou Scholem como 'uma síntese única de bibliógrafo, editor de textos, historiador, historiador das Religiões e metafísico'.[2] Meu argumento não conflita com esta caracterização, mas meu desejo maior é explorar o elemento dele que raramente é posto em discussão: Scholem como historiador das Religiões. Um produto imediato do período entre guerras, a História das Religiões foi epitomizada no passado pela velha geração representada por Gerardus van der Leeuw e Rudolf Otto, e entre os turcos jovens por estudiosos como Mircea Eliade e Henry Corbin. Tal História das Religiões ficou identificada pela sua intensidade com Nietzsche e por monografias que ardiam de formulações extremadas, projetos grandiosos e demonstrações pirotécnicas de erudição.

Scholem se considerava um historiador das Religiões, usando essa autodesignação em "Redenção através do Pecado", *Principais Correntes do Misticismo Judaico* e em todas as palestras em Eranos.[3] Os ensaios em Eranos tais como "Autoridade Religiosa e Misticismo" (1957) e depois "Nihilismo como Fenômeno Religioso" (1974) não foram considerados estudos da religião judaica mas sim explicitamente como um estudo geral da História das Religiões.[4] Ao cabo de sua vida ele ainda enfatizava, como na versão final de *Origens da Cabala*, que a Cabala só pode ser entendida no contexto da História das Religiões".[5]

Para se entender o conceito de Scholem sobre a História das Religiões, é necessário que se compreenda sua atitude quanto à organização do conhecimento de modo geral. No início de sua carreira, ele era ambivalente, para se dizer o mínimo, no que concernia às novas ciências sociais, entusiasmado, porém sem se tocar pelos aparentes avanços de Durkheim, Freud e Weber. Assim, em seu grande ensaio de 1930 sobre Rosenzweig ele proclamou: "As ciências do século XIX exigiam para si o direito aos mistérios da criação – e a experiência desastrosa do 'mundo desesperançado', que chamavam de *Erfahrung* (experiência), colocou-se como eterna."[6] Em Paris, durante o ano de 1927, Walter Benjamin foi o primeiro a quem ele formulou a questão que queimava dentro dele na ocasião: O judaísmo continuava "vivo como uma herança ou como uma experiência, mesmo que em evolução constante, ou simplesmente existia como um objeto de cognição?"[7] Em outras palavras, o desejo expresso de Scholem de uma ciência integrada – transcendendo de certa maneira a experiência infeliz de desencanto do mundo e, por outro lado, o estudo do judaísmo como um mero objeto de cognição – deu dinamismo à sua busca por uma teoria geral e orgânica da religião.

Até então, como nenhum teoria de religião existente se enquadrava neste

nicho, Scholem gravitava como o veículo mais apropriado da História da Religião que vinha à lume. Scholem, por certo, logo entrou no círculo de historiadores da Religião que abraçavam a celebrada fenomenologia dos símbolos religiosos.[8] É suficiente notar-se aqui, como já detalhamos no capítulo 5, "Sobre símbolos e simbolismo", que a História das Religiões de Scholem, assim como a deles, era essencial e explicitamente uma simbologia. Como demonstrado, Scholem escreveu que, para os cabalistas, 'judaísmo foi mais do que qualquer outra coisa um *corpus symbolicum*...[9] Na sua primeira coleção de Eranos, Sobre a Cabala e seu Simbolismo, ele escreveu: "A Cabala correspondia à filosofia, favorecendo um Deus vivo que, como todas as forças vitais, fala por símbolos".[10] Ele definiu um símbolo como um 'meio de expressar uma experiência que em si é inexprimível'.[11]

"UM CONCEITO RADICAL DE LIBERDADE"

Desde Bakunin, a Europa carece de um conceito radical de liberdade. Os surrealistas o têm.
–*Walter Benjamin*

A 'experiência que é em si inexprimível' foi concebida por Scholem como nada menos do que a força motriz dos avanços religiosos. Como ele mesmo afirmou de forma retumbante em sua última frase de 'A Autoridade Religiosa e O Misticismo', "é a experiência mística que concebe e dá nascimento à autoridade".[12] A experiência mística, de acordo com essa teoria, é de início, se não for em sua essência, sem forma. A dissolução e fusão das formas religiosas, a descida intencional para o estado amorfo constituem os meios reais pelos quais o místico pode efetivamente reconfigurar doutrinas, instituições, todo um sistema de mitos. Scholem coerentemente designou esta condição criativa do amorfismo de "liberdade interior".

Além disso, ele divagou sobre duas variantes interessantes desta ideia romântica de visão interior polimórfica. Primeiro, ele enfatizou veementemente seu impacto na sociedade, isto é, 'dar nascimento à autoridade'. Em "Redenção através do Pecado", mais em particular, ele defendeu que o aparecimento do Messias místico provocou "este senso de liberdade interior" que seria vivenciado por milhares de judeus.[13] Além da exportação coletiva dessa ideia de "liberdade interior", Scholem também enfatizou – e aqui ele se aproxima de outros historiadores da Religião – que a mesma "liberdade interior" se requer dos próprios historiadores da Religião para compreender o misticismo.[14] É nesse contexto que ele anuncia em "Redenção através do Pecado", em relação ao entendimento de "fortes impulsos construtivos"... [em operação] sob a superfície da ilegalidade, antinomianismo e negação catastrófica... que "os historiadores judeus até agora ainda não tiveram a liberdade interior de tentar o feito."[15]

Parece que Scholem se achava possuidor de tal liberdade interior.

Décadas depois ele confessou: “Foi só depois de completar 40 anos de idade que me senti à vontade para discutir sobre assuntos que me eram caros, pelos quais me sinto atraído e fascinado.” Scholem fez quarenta anos em 1937; o resultado articulado de tal fascinação foi, por certo, “Redenção através do Pecado”, escrito pouco antes de seu quadragésimo aniversário, como também As Principais Correntes do Misticismo Judaico, escrito logo depois de ter completado essa idade.[16] Os “tópicos que exerciam uma atração e uma fascinação maior” foram sobre o antinomianismo radical. Em As Principais Correntes ele se expressa a respeito da profundamente fascinante doutrina da sacralidade do pecado”, ao passo que em *S*obre a Cabala e seu Simbolismo ele se confessa “fascinado pela incrível liberdade ...a partir da qual seu mundo, em si, parece se estruturar.”[17] Como ele assinala em Walter Benjamin: A História de uma Amizade, “Era essa questão que me atraía, sob várias ênfases, há anos.”[18]

Tendo em vista tais temas de simbologia e amorfismo, liberdade interior e antinomianismo, ficamos prontos para entrar na Paris dos anos 30.

“UMA ESPÉCIE DE CONSPIRAÇÃO MORAL”: SADE, FRANK E A REVOLUÇÃO FRANCESA

A transgressão não nega o tabu, porém o transcende e completa.
– *Georges Bataille*

O historiador da Cabala, de Jerusalém, nascido em Berlim, parece ter tido associações com a Cidade-Luz. Na verdade, a Paris diretamente em oposição ao antinomianismo de Scholem era um caldeirão cheio do fermento cultural europeu na época entre as duas guerras mundiais. Walter Benjamin, Pierre Klossowski, Georges Bataille, Roger Caillois, Denis de Rougemont e Henry Corbin são alguns dos pensadores cuja Paris dos anos trinta serve de moldura para “Redenção através do Pecado” em um contexto apropriado. Foi em uma época precursora dessa Paris, em 1927, que Scholem revelou seus avanços, “uma descoberta muito interessante – isto é, um antinomianismo messiânico que se desenvolvera no judaísmo dentro de conceitos totalmente judaicos.”[19]

Gostaria de sugerir que, no contexto dessa cena parisiense radicalizada, a “Redenção através do Pecado” de Scholem, parece familiarmente atrevida e não um ultraje *sui generis.* No entanto, o cenário em Paris era de transgressões regulares, tempos de monstruosidades normais. Já antes da Primeira Guerra Mundial, o poeta Guillaume Apollinaire anunciara que o marquês de Sade era “o espírito mais livre que já vivera.”[20] Com início na década de trinta, os filósofos franceses Simone de Beauvoir, Maurice Blanchot, Jean Paulhan, Pierre Klossowski e Georges Bataille entoaram loas ao transgressor soberano entre

eles, o marquês de Sade, como um modelo de perfeita liberdade. Foi precisamente neste tempo, e precisamente com este mesmo tom libertário, que Scholem tratou o contemporâneo de Sade, Jacob Frank, em “Redenção através do Pecado”.

O artista e filósofo parisiense Pierre Klossowski, por exemplo, ligou o marquês de Sade à Revolução, em sua palestra dada em 1939, “O Marquês de Sade e a Revolução Francesa”. Essa palestra foi dada para o Colegiado Parisiense de Sociologia onde esporadicamente aparecia seu amigo Walter Benjamin.[21] Klossowski, mais tarde, desenvolveu uma forte ligação com o trabalho de Henry Corbin e de Mircea Eliade.[22] Em “Redenção através do Pecado”, Scholem, do mesmo modo, liga Frank diretamente à Revolução Francesa – ele inclusive publicou um livro, já no fim da vida, com o título de *Du Frankisme au Jacobinisme*.[23] Em resumo, Scholem liga o libertino Frank à Revolução, assim como Klossowski liga o libertino Sade à Revolução. Além disso, ambos o fizeram explicitamente em termos de política gnóstica.[24]

Aqui está o resumo de Klossowski do imperativo Sade:

> O mal deve, portanto, surgir de uma vez por todas; a semente do mal deve frutificar para que a mente possa erradicá-la, consumindo-a . Em uma palavra, o mal deve prevalecer no mundo de uma vez por todas para que possa se autodestruir e a mente de Sade possa encontrar a paz.[25]

Klossowski enfatiza que “o mal deve surgir de uma vez por todas”. De forma análoga, Scholem entende que o movimento sabatiano precisava do repulsivo Frank:

> Um indivíduo verdadeiramente corrupto e degenerado em todas as suas ações. De fato, pode se argumentar com plausibilidade que, de maneira a exaurir de uma forma total e completa seu potencial infinito para o contraditório e o inesperado, o movimento sabatiano necessitava de alguém tão marcante quanto esse.[26]

Assim como se considera o Satã descrito em *Paraíso Perdido*, de Milton, como o mais fascinante personagem, assim também foi Jacob Frank, o verdadeiramente vívido anti-herói de “Redenção através do Pecado”, o maior de toda a obra de Scholem.[27] Ultrajante, lascivo e cruel, porém também fascinante e influente, o Frank de Scholem segue adiante os passos do Sade de Klossowski e agita a Revolução Francesa.[28]

Em “Redenção através do Pecado”, Scholem, de modo inflexível, estrutura a trajetória teleológica do sabastianismo em termos da Revolução, isto é, diz que foi especificamente a Revolução Francesa que tornou a revolta de Frank historicamente significativa.[29] “Aparentemente, a Revolução [Francesa] surgiu para corroborar o fato de que a visão niilista tinha sido totalmente correta: os pilares do mundo estavam realmente sendo abalados e todo o antigo modo de ser virado de cabeça para baixo.”[30]

De fato, o abalo das fundações continuavam a passos acelerados. Depois da Revolução surgiu um teórico utópico na Paris do século XIX, Charles Fourier. Na Paris dos anos 30, Pierre Klossowski e Walter Benjamin redescobriram Fourier. Klossowski proclamava que o marquês de Sade ensombrecia "a sociedade de Fourier que buscava a harmonia baseada no livre uso das paixões".[31] Além disso, Benjamin, que se encontrava com Klossowski regularmente em Paris entre 1935 e 1939, citava a Cabala conectando-a com Fourier, quando falava sobre "a fusão de paixões, a intrincada interação de paixões mecânicas com a *passion cabaliste*..."[32] Não nos podemos furtar de lembrar a caracterização contemporânea do antinomianismo de Frank descrita por Scholem: "Trata-se da promiscuidade anárquica de todas as coisas vivas".[33]

O RECRUDESCIMENTO DA GNOSE

Além das associações com a Revolução Francesa e do subsequente "livre uso das paixões" de Fourier, Scholem e Klossowski compararam Sade e Frank aos gnósticos antigos. Na verdade, eles (simultaneamente) disseram ter descoberto nada menos do que um renascimento espontâneo da gnose na Europa do século XVIII. Cito aqui Klossowski, quando ele fala de Sade: "Na alma desse grande libertino, um lorde do século das Luzes, antigas estruturas mentais são despertadas; é impossível não se reconhecer todo um sistema antigo da gnose maniqueísta, as visões de Basílides, Valentinus e especialmente Marcion".[34] E aqui temos Scholem, falando sobre Frank: "Na verdade, alguém familia-rizado com a história da religião deduziria que através dele se tratava de um mito antinominiano advindo do século II, composto por algum gnóstico niilista como Carpocrates e seus seguidores, mais do que de um ensinamento formal e uma crença de judeus poloneses que viviam às vésperas da Revolução Francesa."[35]

Em um livro que lança luz sobre tal recente discussão, Jeffery Mehlman inteligentemente observa que "ao construir o sabatianismo como o passado historicamente reprimido do racionalismo, o pensamento de Scholem converge para o de Benjamin."[36] Eu acrescentaria que Klossowski coincide com Scholem e Benjamin ao identificar um súbito ressurgimento da gnose, todos argumentando, de várias maneiras, que um súbito recrudescer da gnose revelava normas antinomianas reprimidas durante muito tempo pela história.

FESTIVAL E INVERSÃO

La fête est le chaos retrouvé et façonné à nouveau. (A festa é o caos reencontrado e revisto.)
– *Roger Caillois*

Scholem dizia que Frank ensinava um “mito religioso do niilismo,” uma “mitologia do niilismo”, ao passo que Klossowski argumentava que Sade inaugurara a “utopia do mal.”[37] A próxima questão que surge é a seguinte: como foram tais pretensões contra modernistas reinscritas com tanto sucesso na História da Religião? Uma resposta é que elas operaram pelo inverso. Na Paris dos anos 30, uma sociologia pós Durkheim que floresceu fora das lides acadêmicas apareceu para enfatizar um lado sagrado da mesma, também cunhado de “a Mão Esquerda”.[38] Seu local original foi o Colégio de Sociologia (Collège de Sociologie), de curta existência, onde Klossowski falou sobre o marquês de Sade e onde Benjamin aparecia de tempos em tempos.[39]

De acordo com essa sociologia alternativa da religião, os valores convencionais eram sistematicamente invertidos. Talvez sua contribuição-chave para a teoria social seja aquela encontrada no conceito da transgressão, mais conhecido na atualmente famosa formulação de Georges Bataille. Um tema no estudo da Religião que se tornou proeminente nessa sociologia sagrada foi sua interpretação transgressora das festas. Roger Caillois, co-fundador com Bataille do Colégio de Sociologia, autor do famoso e influente *O Homem e o Sagrado*, editor de Scholem em diversas ocasiões, epitomizou a sagrada sociologia da Mão Esquerda em seu ensaio influente sobre a “teoria das celebrações”.

> Tal intervalo de confusão universal representado pelos festivais mascara-se como o momento em que todas as leis do mundo são abolidas. Portanto, todos os excessos são aceitos neste momento. O comportamento de cada um deve ser contrário à regra. Tudo deve ser de trás para a frente... assim, todas as leis que protegem a ordem natural e social são sistematicamente violadas.[40]

Caillois escreveu essa dissertação conjuntamente com Dumézil, de quem parece ter tirado suas ideias sobre os festivais.[41]

Pouco depois da guerra, Denis de Rougemont, um outro dos líderes do Colégio de Sociologia, publicou *The Devil’s Share*. Este trabalho foi pessoalmente subvencionado por Mary Mellon, patrocinadora do grupo de Eranos e da Fundação Bollingen, que logo depois iria apoiar Scholem e seu *Sabbatai Sevi, o* Messias Místico.[42] Em *The Devil’s Share*, Rougemont reitera essa visão transgressora das festas:

> A inversão das leis morais (matarás, roubarás, darás falso testemunho, com honra); a suspensão da lei; dispêndios sem limite; sacrifícios humanos; disfarces; procissões; paixões coletivas desenfreadas; desqualificação temporária dos conflitos individuais. Falo sobre um estado de exceção como se poderia falar sobre um estado de sítio ou um estado de graça.[43]

Os festivais, assim, foram concebidos nos trabalhos de jovens intelectuais de Paris como um ritual supremo, um carnaval como escatologia. De acordo com essa generalização, o ritual, como prática reguladora, foi convertido em mito com o esboroamento da prática normativa. Pela mesma inversão, os

historiadores da Religião antinomianos puderam transmutar alquimicamente o ritual dos mortos em um mito dos vivos. Para além do momento fugaz das festas, o próprio ideal humano na antropologia filosófica, segundo esta sociologia sagrada, foi invertido da mesma forma. Assim, o homem santo tornou-se o pecador santo; o líder público tornou-se o santo secreto; a moralidade racional do monoteísmo tornou-se a amoralidade transracional do misticismo, e o herético tornou-se o exemplo.[44] *Nomos* assim, inverteu-se em antinomianismo.

ERANOS: CONTEMPLANDO O REINO DA ETERNIDADE ATRAVÉS DAS RUÍNAS

Para se viver fora da lei é preciso ser honesto.
– *Bob Dylan*

Henry Corbin, a caminho de um encontro em Eranos, parou certa vez no jardim de Denis de Rougemont e proclamou: “Hereges do mundo, uni-vos!”[45] Embora comprometido com uma luta sionista coletiva, Scholem permaneceu um historiador independente da religião.[46] Se Corbin pensava em Scholem quando deu seu brado de “hereges”, é difícil saber. Quando Scholem, porém, fez algumas reflexões gerais sobre religião, ele o fez da forma mais dogmática e anticatequética que se poderia imaginar, ou seja, nos encontros de Eranos. Quer fosse herege ou não, Eranos, assim como o Colégio de Sociologia, tendiam a transmutar rituais em mitos. À medida que Eranos se afastava da realidade social, operava mais e mais como um contraste discreto, como um paraíso insular dos textos, como um verdadeiro umbigo do mundo da (assim chamada) hermenêutica espiritual; por tal hermenêutica, os detalhes históricos (tão preciosos aos olhos de Scholem) tendiam a englobar pequenas unidades textuais em vez dos incrementos fragmentados de uma prática ritual de verdade. Assim, fugia-se da análise social para se dar um salto em direção à ausência de limites de um texto. Encontravam-se assim, ao fim da história, libertos, pelo menos em termos de hermenêutica, dos liames da história.[47]

Gerardus van der Leeuw, no encontro de Eranos de 1949, onde também estava Scholem, falou sobre “escatologia, o mito do impossível”. Scholem, na versão impressa da palestra que ele proferiu na mesma ocasião, citou tal ensaio.[48] Georges Bataille, amigo de Benjamin e de Eliade, fornece uma ligação temática no mesmo contexto, visto que sua filosofia transgressora também se assentava no mito do impossível: um impossível vertiginoso, o agrupamento de possibilidades, a “reconciliação daquilo que parece ser impossível de reconciliar, o respeito pela lei e a violação da lei, o tabu e sua transgressão”.[49] Contudo, um outro mito do impossível, a superação escatológica dos opostos, tornou-se o mito fundamental de Eranos. Talvez a mais eloquente caracterização desse ideal

delirante de Eranos tenha vindo através de Padre Hugo Rahner, um participante regular:

> O que está contido aqui é um presente para aquela Távola Redonda [Eranos], constituída de homens que acreditam que nossa civilização ocidental quebrou toda a ordem para nascer de novo, para a Eranos daqueles que percebem vagamente a verdade, como o fez Platão em sua imortal sétima carta e conseguem ver o reino da eternidade através das ruínas. Tais são os homens que conhecem as reconfortantes leis do espírito, que ao demônio no homem se permite o rompimento para que o anjo no homem, com mãos trêmulas, possa traçar a origem de uma nova vida.50

O dualismo dialético de padre Rahner poeticamente traz de volta ao lar o imperativo familiar de derrotar o mal a partir do interior. Tal antinomianismo, que também pode ser chamado de sabatianismo cultural, deu seu endosso à sagrada sociologia transgressiva da Paris de antes da guerra assim como à História da Religião como era praticada em Eranos, tão bem sucedida durante todo o período da Guerra Fria.51

CONCLUSÃO: O PARADOXO SABATIANO EM UM CONTEXTO ESPECÍFICO

> Benjamin foi a primeira pessoa a quem contei minha descoberta surpreendente: a teologia sabatiana – isto é, um antinomianismo messiânico que se desenvolveu no judaísmo dentro de conceitos estritamente judaicos.
>
> *– Gershom Scholem, "Paris (1927)"*

Os grandes sábios requerem um estudo mais detalhado. Especialmente no caso de Gershom Scholem e seu notável grupo, tal cultura sabatiana compartilhada demanda um estudo prolongado já que se assenta em um "aparentemente inexaurível" paradoxo: redenção através do pecado. Para Scholem e seus colegas, com certeza, tais paradoxos não eram exemplos de uma contradição irreconciliável ou de ruidosas violações da lógica. Juntamente com Mircea Eliade, Henry Corbin, Carl Jung e outros luminares de Eranos, Scholem classificou a contradição aparente, superficial, de um mero paradoxo dentro de uma oitava maior, a *coincidentia oppositorum,* a coincidência dos opostos, doutrina que todos eles empregaram. Para o próprio Scholem, o racional paradoxalmente reabre um acesso transcendente ao transracional, assim como um historicismo mais elevado faz retornar o historiador do misticismo à liberdade destrambelhada do fim da história. Em termos transpessoais, sua dialética espiralada, como um escada cujos degraus se fazem à medida que se sobe, dos primórdios da história em direção ao céu azul messiânico onde as leis da lógica, as leis históricas, as leis morais são reavaliadas e promulgadas de novo. Para todas as nuances celestiais de atemporalidade, no entanto, os feitos terrenos de Scholem em "Redenção através do Pecado" fariam de seu ensaio hebraico uma parte profundamente inserida no momento histórico entreguerras.

Envolvendo o recém-descoberto campo dos estudos judaicos com a ainda mais jovem História das Religiões, ele representou seu tempo assim como foi muito bem-sucedido em retratar “a tradição” nas monografias modernistas.

Pode ser relevante observar que tais estudos religiosos não foram as únicas expressões da cultura sabatiana articuladas naqueles anos. O imperativo maior para se derrotar o mal a partir do interior foi articulado pelo teólogo político e kronjurista do Terceiro Reich, Carl Schmitt. Ficou registrado em sua audiência de renegação de sua condição nazista, quando ele orgulhosamente confessou que havia intencionalmente se imunizado contra a infecção nazista: “Bebi o bacilo nazista, porém ele não me infectou!”52 De maneira análoga, o fascista italiano e amigo de Eliade, Julius Evola, declarou que “vivemos a última das eras, a época da expiração das formas espirituais tradicionais”. Consequentemente, uma elite de verdade é obrigada a lutar contra o mal dessa idade das trevas, imperativo esse que ele chamou de “cavalgar o tigre”.53 Por último, o filósofo Theodor Adorno proferiu esta afirmativa ao cabo de sua vida: “Somente aquele que nega terminantemente a tradição pode recuperá-la”.54 Em resumo, a necessidade antinomiana de Scholem “de derrotar o mal a partir do interior” gozou de certa afinidade eletiva não somente em meio ao Colégio de Sociologia, como também em Eranos e na História das Religiões, mas com uma elite espalhada de intelectuais pós-religiosos.

Não podemos nos furtar de entender Scholem como um ator de seus tempos, embora ele tenha tido sua própria lógica interior que demanda uma análise crítica mais minuciosa. Além do mais, sua historiosofia era tão integral que chega a ser panteisticamente exata. Ele era minuciosamente preocupado com os detalhes da mudança histórica porque “a história provoca o surgimento da verdade vinda das menores ilusões de ‘desenvolvimento”.55 Na verdade, no fim da vida ele enfatizou este ponto: “[É] precisamente na sequência de épocas que não se interpolam que o verdadeiro mistério da deidade é desvelado”.56 Assim, seguindo esta “lógica interna” precisamos vê-lo como uma figura de seu tempo, como um agente ativo na “sequência não cambiável de épocas”. Walter Benjamin colocou em movimento precisamente tal historicismo em seu apelo por uma história da literatura esotérica:

> [Como] um trabalho profundamente embasado no indivíduo que, por uma compulsão interna, retrata menos uma evolução histórica e mais uma poesia esotérica constantemente renovada, um estímulo primevo – escrita de tal maneira que seria uma entre poucas confissões eruditas que aparecem a cada século.57

1 A história da publicação e da tradução desse ensaio consta da nova versão em alemão que apareceu como *Judaica V* da edição Suhrkamp de Sholem, editada e traduzida por Michael Brocke (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992). No presente ensaio cito a tradução para o inglês de Hillel Halkin em *MIJ*.

2 Nathan Rotenstreich, “Simbolismo e Transcendência: alguns aspectos filosóficos sobre a obra de Gershom Scholem. *Resenha de metafísica* 31 (1977-78): 604-614, na 604.

3 “Redenção através do pecado” *MIJ*, 89, 110.

4 Joseph Dan observou que Scholem “contribuiu significativamente para a integração dos estudos judaicos junto às humanidades como um todo, assim como a integração do misticismo judaico ao campo genérico da religião e do misticismo. Ele não o fez traçando paralelos entre os místicos judeus e os cristãos e muçulmanos; na verdade, raramente ele fez isso”. *Gershom Scholem e a Dimensão Mística da História Judaica* (Nova York: Editora da Universidade de Nova York, 1988), 27. Entretanto, embora possamos colocar um peso maior no “raramente” aqui citado, o fato é que Scholem foi bem sucedido na integração à qual se refere Dan, tanto pela sua concepção geral de religião quanto pela aplicação de comparações.

5 *OK*, 11. Ele também se refere a esse trabalho como destinado aos historiadores da religião em seu “Prefácio do Autor à Primeira Edição” (em alemão) – (xv) e no parágrafo final do volume (475).

6 Scholem, *Franz Rosenzweig* e seu livro *A Estrela da Redenção*, traduzido em *A Filosofia de Franz Rosenzweig*, ed. Paul Mendes-Flohr (Hanover, N. H.: Editora da Universidade da Nova Inglaterra, 1988), 20-42, na 27. Para maiores detalhes sobre esse relacionamento, ver Michael Brocke, “Franz Rosenzweig und Gerhard Gershom Scholem”, em *Juden in der Weimarer Republik*, ed. Walter Grab e Julius H. Schoeps (Stuttgart: Burg Verlag), 127–153.

7 Scholem, *Walter Benjamin: A História de uma Amizade*, 136. Para maiores informações sobre seu conceito de “experiência” ver o capítulo 12, “O Reverso da Psicanálise” deste livro.

8 Scholem já se correspondia com seus futuros colegas de Eranos nos anos 30. Por exemplo, ele já se correspondia com Henry Corbin em 1937: ver a carta de Scholem reproduzida em *Cahier l’Herne: Henry Corbin*, 332. Sobre fenomenologia ver o capítulo 1, “Eranos e a História das Religiões”, neste livro.

9 *MIJ*, 34.

10 *OKS*, 89, grifo no original. Ver também “Estrela de David”, MIJ, 257.

11 *OKS*, 22.

12 Idem, 31.

13 “Redenção Através do Pecado” *MIJ*, 87.

14 Da obra mais importante de Eliade, *Yoga*, com o subtítulo de *Imortalidade e Liberdade*. Sua última sentença é “Tudo depende do que se quer dizer por liberdade”, 364.

15 Idem, 84, acréscimo de grifo. Comparar isto com Benjamin, Surrealismo: Este é o momento para se embarcar no trabalho.” 184.

16 Perguntamo-nos até que ponto esta “atração e *fascinação*” pertenceu a Jacob Frank, a quem Scholem chamava de “a figura mais horrenda e *nefasta* de toda a história do messianismo judaico”. *MTJM*, 308. Scholem, em retrospectiva, afirmou que o franquismo seria a antecipação do stalinismo. “Irving Howe Entrevista Gershom Scholem: A única Coisa na Vida da Qual Nunca Duvidei foi da Existência de Deus.”53–57, na 56.

17 *MTJM*, 315; *OKS*, 13.

18 Scholem, *Walter Benjamin*, 136. Na verdade, nas últimas páginas da versão final de *OK*, falando sobre antinomianismo em *Sefer Temuna*, verifica-se que o tema foi reenfocado: “Ficamos surpresos ante o grau de liberdade com o qual a especulação cabalística tentou combinar seu conceito de deidade com um novo entendimento do mundo, não só como uma entidade natural ou cósmica, mas também histórica.” 474.

19 “Redenção através do Pecado”, *MIJ*, 136. Scholem viu Benjamin só mais uma vez, pelo período de cinco dias em Paris, em 1938.

20 Apollinaire é citado em *O Marquês de Sade, Justine Completo, Filosofia na Alcova e outras Escritas*, compilado e traduzido por Richard Seaver e Austryn Wainhouse (Nova York: Editora Grove, 1965), xiii.

21 Klossowski, “O Marquês de Sade e a Revolução”, terça-feira, 7 de fevereiro de 1939, em *A Escola de Sociologia*, 1937–1939, editado por Denis Hollier e tradução de Betsy Wing (Minneapolis: Editora da Universidade de Minnesota, 1988), 218–233.

22 Sobre Klossowski ver o capítulo 13, “Usos do Andrógino na História das Religiões”, neste livro.

23 Scholem, *Du Frankisme au Jacobinisme*, Marc Bloch – Conferências (Paris: Seuil, 1981). Jacob Taubes foi um dos poucos a fazer objeção a este argumento: “A morte de um aventureiro franquista na guilhotina da Revolução Francesa não assegura uma ligação entre o messianismo sabatiano e o *Aufklärung*” (Jacob Taubes, “Reconsiderações acerca das teses de Scholem sobre o Messianismo”, *Informações sobre Ciências Sociais* 21 4/5 [1982]: 665–675, na 672).

24 A conexão entre Klossowski e Scholem não é tão remota quanto se imagina. Klossowski conheceu Benjamin em Paris e traduziu sua obra “L’Oeuvre d’art à l’époque de sa reproduction méchanisée”, em *Zeitschrift fur Sozialforschung* 5 (1936), edição de Horkheimer e Adorno. Para um investigação mais profunda das ligações entre a leitura de Klossowski da obra de Benjamin e seu antinomiano sadismo, ver Mehlman, *Walter Benjamin para Crianças*. Além disso, Horkeimer e Adorno reconhecidamente fizeram ligações de Sade e o Iluminismo em “Excursus II. *Juliette* ou Iluminismo e Moralidade”, *Dialética do Iluminismo* (Nova York: Continuum, 1972), 81–120.

25 A conjectura é que, subjacente à Revolução, havia uma certa conspiração moral cujo objetivo teria sido o de compelir a humanidade, sem freios, sem senso das necessidades sociais, a se tornar mais consciente de sua culpa. E tal conspiração foi bem servida por dois métodos: um exotérico, praticado por Joseph de Maistre em sua sociologia do pecado original, e um infinitamente complexo, esotérico, que *consistia em disfarçar-se em ateísmo de maneira a combater o ateísmo, em falar a língua do ceticismo moral de maneira a combater o ceticismo moral, com o propósito único de dar de volta à razão tudo aquilo que esse método pudesse, de maneira a desvelar sua inutilidade e desvalorização.* Klossowski, “O Marquês de Sade e a Revolução”. *A Escola da Sociologia*, 222 e 230, grifo no original.

26 *MIJ*, 126–127.

27 Assim, em seu ensaio “Autoridade Religiosa e Misticismo”, Scholem descreve o caráter antinomiano da heresia de Frank como advindo do “contato do homem com a fonte primal da vida”; “rematadamente livre, sem ser pressionada por nenhuma lei ou nenhuma autoridade, esta “Vida” nunca cessa de produzir formas e de destruir aquilo que produz. Trata-se da promiscuidade anárquica de todas as coisas vivas. Neste caldeirão efervescente, nesta contínua destruição, o místico mergulha. Para Frank, a destruição anárquica representava toda a irradiação luciferiana, todos os tons positivos e subtons da palavra “Vida”. *OKS*, 28. O interesse de Scholem por Frank era por certo parte de um fenômeno maior dos anos 30. Ver Chone Shmeruk, “Os romances franquistas de Isaac Bashevis Singer” 12.

28 Frank aparece na última sentença do primeiro parágrafo de “A ideia messiânica no Cabalismo” (*MIJ*, 37); na última sentença do último parágrafo de “A Crise da Tradição” (*MIJ*, 77); e por toda a última seção de “Redenção através do Pecado”. Finalmente, como anteriormente foi comentado, no fim de sua vida Sholem escreveu *Du Frankisme au Jacobinisme*.

29 “Antes da Revolução Francesa as circunstâncias históricas careciam das condições que poderiam ter causado um movimento que fosse na forma de luta aberta por mudanças sociais... porém seria um erro concluir-se que o sabatianismo não tenha influenciado permanentemente o curso externo da história judaica... sob a superfície de ilegalidade, antinomianismo e negação catastrófica, havia impulsos construtivos de grande poder e tais impulsos, sustento, é o dever de todo historiador descobrir.” “Redenção através do Pecado.” *MIJ*, 84.

30 Idem, 137.

31 Klossowski, *Escola de Sociologia*, 228; ver também 418, n. 14, para mais informações sobre Fourier. E quando Klossowski, anos mais tarde, escreveu um breve memorial sobre Benjamin intitulado “Entre Marx e Fourier”, novamente ele evocou o apoio de Benjamin à defesa do “jogo livre das paixões” de Fourier. Ver *Sobre Walter Benjamin*, edição de Smith (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988; reedição, 1991), 368.

32 Benjamin, “Fourier ou as Arcadas,” em “Paris, capital do século XIX”, *Reflexões*, 148. Observe-se ainda que Benjamin viu a tentativa de Baudelaire de recuperar *Erfahrung* como mediada através de Fourier: Benjamin, “Sobre Alguns Temas de Baudelaire”, *Illuminations*, 183.

33 *OKS*, 28.

34 Klossowski, *Sade, meu vizinho*, tradução de Alphonso Lingis (Evanston, Ill.: Editora da Universidade Northwestern, 1991), 100.

35 “Redenção através do Pecado”, *MIJ*, 132–133.

36 Mehlman, *Walter Benjamin para Crianças*, 42, grifo acrescentado. Ver as passagens críticas sobre a “psicologia histórica” em *OKS* (compilação de palestras realizadas unicamente em Eranos), esp. 2, 3, 33, 106 e 204.

37 *MTJM*, 316 e 420 n. 61; Klossowski, *Sade, meu vizinho*, 62. Klossowski deplora o hiato permanente de interdições bem parecidas com aquelas produzidas pelo censor Phillip Rieff: “De diversos ângulos, afinal, em uma luta incessante pelo poder, estão duas estruturas aparentemente opostas: 1) racionalizadores por razões tecnológicas; 2) devotados à orgia de sensualidade revolucionária; tais estruturas convergem em um culto da violência. Por ‘culto à violência’ quero dizer a abertura às possibilidades, onde nada permanece como verdade; neste que é um culto primordial, todas as oposições são bem-vindas como se a vida fosse uma sucessão infindável de descobertas políticas, tecnológicas ou de interpretação, em contrário a ordens reconhecidas somente por seus propósitos de desestruturação.” Em *Professores Companheiros* (Nova York: Harper and Row, 1973), 20–21.

38 Ver Michael Richardson, “Sociologia no Fio da Navalha: Configurações do Sagrado na Escola de Sociologia”, *Teoria, Cultura e Sociedade* 9 (1992); 27-44, na 35. Embora Richardson pareça sugerir que este “sagrado da Mão Esquerda”, “sagrado da transgressão” seria uma forma de contrabalançar o fascismo, deve-se notar que o teórico fascista da religião, Julius Evola, usou “O Caminho da Mão Esquerda” para se referir a seu próprio jeito de espiritualidade fascista. Ver, por exemplo, Evola, *Explorations: Hommes et problèmes* (Puiseaux: Pardès, 1989), especialmente os ensaios “Sur la ‘Voie de la main gauche’” (141–146), e “Dionysos et la ‘voie de la main gauche’ (97–104).

39 Ver *Escola de Sociologia.*

40 Horkheimer e Adorno, *Dialética do Iluminismo*, 105. Os teóricos críticos, neste exemplo, não parecem ter reconhecido as implicações reacionárias do festival. Ver Umberto Eco, “As Molduras da ‘liberdade’ cósmica em *Carnaval!*’, 1–9, na 6. “O carnaval pode existir somente como uma transgressão *autorizada* (que, na realidade, representa um caso explícito de *contradictio in adjecto* ou um caso de feliz *conjunção* – capaz de curar em lugar de produzir neuroses). Se o carnaval religioso antigo era limitado pelo tempo, o moderno carnaval de massa é limitado pelo espaço: fica reservado a certos lugares, certas ruas, ou estruturado pela tela da televisão. Neste sentido, a comédia e o carnaval não são exemplos de transgressões reais: pelo contrário, representam o exemplo maior de aplicação da lei. Eles nos relembram a existência da lei.” Ver também Ivanow, “Carnaval como Inversão dos Opostos”, 11–34.

41 Gostaria de agradecer ao professor Bruce Lincoln por me conceder esta informação.

42 Detalhes maiores são encontrados em McGuire, *Bollingen*, 76–78.

43 De Rougemont, *A Parte do Diabo*, 77. Anunciado no primeiro catálogo da Bollingen Series, de 1944. Para sua centralidade em Mary Mellon e as origens da Bollingen, ver McGuire, *Bollingen*, 76–78

44 Para o santo oculto, ver “Os Trinta e Seis Homens Justos”, *MIJ*, 251-257.

45 Relatado por de Rougemont em *Mélanges offerts à Henry Corbin* (Teerã: Academia Imperial iraniana de Filosofia, 1997) 539-547. Emil Cioran, tendo Eliade em mente, chegou à seguinte conclusão: “Somos todos, e Eliade está na liderança, crentes *que teriam sido*; todos temos uma mente religiosa sem uma religião.” “Inícios de uma Amizade”, em *Mitos e Símbolos, Estudos em Homenagem a Mircea Eliade*, edição de Charles Long e Joseph Kitagawa (Chicago: Universidade de Chicago, 1969), 413–414 – ao passo que Scholem se referiu a si mesmo dizendo que “minha laicização não é secular”, *JJC*, 46. Em suma, o sabatianismo cultural em discussão pode ser mais amplamente visto como uma estratégia em comum para “salvar” a tradição em uma época pós-tradicional, *por quaisquer meios necessários*, por assim dizer.

46 McGuire caracteriza Scholem com exatidão como “o espírito mais independente entre os frequentadores regulares de Eranos”. *Bollingen*, p. 152.

47 Havia tanto uma afinidade eletiva quanto uma filiação genética entre o grupo de Eranos e as figuras retratadas por Lutz Niethammer em *Pós-História*. As figuras estudadas por Niethammer associadas ao grupo de Eranos incluem Arnold Gehlen, que influenciou fortemente Adolf Portmann, um líder em Eranos. Walter Benjamin se justapôs a ambos os grupos e Martin Heidegger influenciou a ambos em grande medida. Uma figura chave de *Pós-História* é Ernst Junger, que publicou o periódico *Antaios* com Eliade. Coerente com o presente estudo, Junger uma vez afirmou o seguinte, justificando o uso de drogas da parte de uma determinada elite: “Entretanto, para se brincar com drogas é preciso ter inteligência, pois se não se domina as drogas elas acabam por dominar a pessoa e destruí-la.” Citação de Nigel Jones em “O escritor como guerreiro. Um encontro com Ernst Junger”, *Revista de Londres 23*, n.4 (1983): 62–68, na 67. Ainda aqui, atividades ‘proibidas’ são permitidas somente aos ‘poucos eleitos’.

48 Gerardus Van der Leeuw, “Tempos primordiais e Tempos Finais”, em *Homem e o Tempo*, edição de Joseph Campbell (Nova York: Pantheon, 1957), 327. Concedida no encontro de 1949 em Eranos, ocasião na qual Scholem e Corbin fizeram sua primeira aparição naquele centro, foi nessa ocasião também que Scholem introduziu sua tese programática, “Cabala e Mito”. Em sua versão na língua inglesa, Scholem concluiu citando uma tese de Van der Leeuw (*OKS*, p. 117).

49 Georges Bataille, *Morte e Sensualidade: Um Estudo do Erotismo e o Tabu* (Nova York: publicado em 1962), 30–31. No mesmo trabalho, mais além, Bataille esclarece sua teoria da religião: “No sistema cristão aquilo que eu chamo de transgressão é chamado de pecado... Tomemos a morte na cruz: é um sacrifício, um sacrifício cuja vítima é o próprio Deus. Entretanto, ainda que o sacrifício nos redima, ainda que a Igreja cante sua paradoxal Felix Culpa! Um erro feliz – para a falta subjacente, aquela que nos redime é a mesma que não deveria ter acontecido.” 259. Corbin se referiu ao rigor “transgressor” do simbolismo. *CIS*, 90.

50 Hugo Rahner, prefácio de *Mitos Gregos e O Mistério Cristão*, tradução em inglês (Nova York, Harper and Row, 1963), xiii, acréscimo de grifo.

51 A versão de Corbin é bastante análoga: “A Ciência do Libertador criou um instrumento de morte. É minha firme convicção, porém, que tal desespero esconde em si a redenção do Ocidente.” “Somente a arma que fez a ferida pode curá-la”, diz Parsifal no drama de Wagner. Em *O conceito de Filosofia Comparada*, 28–29. Comparar a redenção desesperada com o comentário de Adorno emprestado de C. D. Grabbe: “Pois nada, a não ser o desespero, pode nos salvar (*Denn nichts als nur Verzweiflung kann uns retten*),” citado por Martin Jay em *Adorno*, 82.

52 Sobre a autoridade do teólogo católico Josef Pieper: “antes da comissão russa ele sustentava que o alegado passado nazista teria que ser compreendido como um padrão do experimento de von Pettenkofer. O oficial examinador, ainda que aparentemente um homem culto, naturalmente não tinha a mínima ideia do que ele falava. No início do século, Max von Pettenkofer, um cientista alemão, apresentou a tese de que as doenças infecciosas não eram causadas por um só bacilo; o que era decisivo era a suscetibilidade do ser humano à doença. Para provar essa tese, ele bebeu um copo de água contendo toda uma cultura de bacilo da cólera – e, de fato, permaneceu em boas condições de saúde. Carl Schmitt concluiu assim: “Veja você, eu fiz o mesmo. Bebi o bacilo do nazismo e não fui infectado” – “que, certamente, se fosse verdade, teria tornado sua conduta imperdoável”. Josef Pieper, *Ninguém Poderia Ter Sabido: Uma Autobiografia: Os Primeiros Anos 1904–1945* (1979; tradução em inglês, São Francisco, Editora Ignatius, 1987), 176. Em correspondência com Schmitt, Benjamin reconheceu a influência do jurista. Ver a literatura explanada em Lutz P. Koepnick, “O Espetáculo, *o Trauerspiel* e a Política da Resolução: a Leitura de Benjamin do Barroco lendo Weimar”, *Investigação Crítica* 22 (1996): 268–291, esp.280–286. Schmitt também usufruiu, durante algum tempo, da amizade de um outro amigo de Scholem, Leo Strauss. Ver Heinrich Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss: O Diálogo Oculto* (Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1995).

53 “O problema real de nossos tempos é encontrar um método de se levar (os valores do tantrismo) a cabo. Tal método, bem comparado a “cavalgar no lombo do tigre”, pode ser resumido neste princípio: ‘Para se ter liberdade, é preciso empregar as mesmas forças que levaram à derrocada’. Evola, ‘O que significa o

tantrismo para a moderna civilização ocidental?', em *Oriente e Ocidente* (Roma) I, número 1 (1950): 28–32, em 29. Igualmente: "o tantrismo previu a fase da última era (a Kali Yuga), cujos traços essenciais – aqueles de uma época de dissolução – podem ser inconfundivelmente reconhecidos em tantos eventos e correntes de nosso tempo e nossa era." Tendo isto em mente, o tantrismo sancionou a expiração das formas espirituais tradicionais que, em épocas anteriores, pressupunham uma situação existencial diferente e um tipo humano diferente. O tantrismo também buscou novas formas e caminhos que pudessem se provar eficazes mesmo na "idade negra" e tentou implementar a realização do mesmo ideal de outras épocas, ou seja, o despertar e ativar da dimensão da transcendência na humanidade. Podemos bem chamar isto de "cavalgar o tigre". *A Ioga do Poder: Tantra, Shakti e o Caminho Secreto*, tradução de Guido Stucco (Rochester, Vermont: Inner Traditions, 1992), 189.

54 "Quem quer que busque evitar a traição da bênção que a tradição ainda promete em algumas das imagens e possibilidades queimadas sob suas ruínas deve abandonar aquela tradição que transforma as possibilidades e os significados em mentiras. Só quem nega inexoravelmente a tradição pode recuperá-la alguma vez." Adorno, "A respeito da tradição", (1966) traduzido em *Telos 74* (1992–1993): 82.

55 *OPJM*, 5.

56 Scholem aqui falava (*OK*, 474) do traço medieval *Sefer Temunah*, mas alguém pode justificadamente interpretar este ostensivo brilho como uma confissão historiosófica.

57 Benjamin, "Surrealismo", em *Reflexões*, 184.

Capítulo 15

SOBRE A SUSPENSÃO DA ÉTICA

A FUNÇÃO DA ÉTICA NA “HISTÓRIA DAS RELIGIÕES”

Há poucas discussões específicas da ética no trabalho de Scholem, Corbin e de Eliade. Para Eliade e Corbin, a *ôntica* substituiu a *ética* como centro do interesse intelectual. Scholem certamente escreveu mais diretamente sobre ética do que seus dois amigos.[1] Entretanto, ele, até um certo ponto, substituiu *mitzvot* (os mandamentos) e *Halakha* (a lei judaica) pela “dialética da continuidade e da revolta” como a força motriz da história judaica, de certa forma, portanto, tirando do judaísmo a conotação ética.[2] Se, como tentei demonstrar até aqui, a estética foi mais plenamente desenvolvida em seu trabalho do que a ética, concluo que tal substituição desafia de forma significativa nosso entendimento da sua teoria da religião. Torna-se necessário, no atual contexto, perseguir-se com mais tenacidade esta surpreendente desconsideração da ética na História das Religiões. Para alguns observadores, dentro e fora da academia, o Islã de Corbin e o judaísmo de Scholem – monoteísmos sem as leis religiosas na essência – comparavam-se não só na heresia quanto na aparente perversidade como produto da vontade. Não é essa minha opinião. Entretanto, creio que o revisionismo deles deve ser identificado e trabalhado como tal, se quisermos progredir no estudo crítico da religião. Esses historiadores das Religiões efetivamente suspenderam a ética em favor das profundezas ônticas, não restando nenhuma dúvida sobre isso. É quase um truísmo, porém necessário, insistir aqui que não podemos ir além se não analisarmos este ponto mais minuciosamente.

A SUSPENSÃO TELEOLÓGICA DA ÉTICA

Uma trajetória em direção à transavaliação dos valores monoteístas passa pelo interesse deles na obra de Soren Kierkegaard, interesse que floresceu no início de seus anos de estudos. A famosa questão de Kierkegaard: “Existe tal coisa como uma suspensão teleológica da ética?” foi de imenso interesse para a geração deles.[3] A linhagem intelectual que vai de Hamann a Kierkegaard influenciou tremendamente Corbin, Scholem e um proponente do “existencialismo”– conforme mencionou um ensaio intitulado “Sobre a Suspensão da Ética”.[4] A exceção de Kierkegaard, tão importante nos primeiros estudos de Heidegger, de Shestov, de Schmitt, eventualmente levou à evocação de Corbin (e Baeck) da frase *Individuum est ineffabile*”.[5] Proclamado como um

padrinho, por assim dizer, da chamada filosofia existencialista, Kierkegaard poderia ter sido aparentemente rejeitado por Scholem e Eliade, oponentes declarados do existencialismo dos anos cinquenta.[6] Porém, não o foi. Corbin visivelmente ainda abraçou a "fenomenologia existencial" no fim da vida, quando ele a identificou com a "Imago Templi".[7]

"DEUS ESTÁ MORTO"

Somente as tragédias espirituais de Goethe, com o *Fausto*, e de Nietzsche, com *Zarathustra*, trazem o primeiro brilho do avanço de uma experiência total (*Ganzheitserlebnis*) para o nosso hemisfério ocidental.

– *Carl Jung*

As correntes de avant-garde nitzschenianas que varriam Ascona, certamente haviam aparecido na cidade antes que Eranos começasse em 1933.[8] Ascona era, como Martin Green dizia, onde tudo começou, isto é, onde a "contracultura teve início".[9] Os jovens historiadores foram irremediavelmente atraídos para o pólo dionisíaco, o modo de êxtase preferido pelos boêmios de Ascona, em oposição consciente aos modos apolônios típicos da universidade contemporânea, a indisputável bête noire da avant-garde.

Logo depois, os historiadores da religião proclamavam que o grito de Nietzsche: "Deus está morto" já havia sido antecipado nas histórias de suas respectivas tradições religiosas.[10] Scholem, por exemplo, achava que a morte de Deus já ensombrecia a lenda do Golem. "É realmente significativo que o grito famoso de Nietzsche "Deus está morto", aparecesse em primeiro lugar em um texto cabalístico avisando sobre os perigos de se fazer um Golem, e fazendo uma analogia da morte de Deus com a realização da ideia de Golem."[11] Corbin também encontrou a morte de Deus, de modo semelhante, no sufi Al-Semnani do século XIV. "Poder-se-ia dizer que o perigo moral descrito por Semnani em ambos os lados é precisamente a mesma situação com a qual o Ocidente se confronta quando se ouve o grito de Nietzsche "Deus está morto".[12] Além disso, Eliade poderia dizer o mesmo acerca da religião pré-histórica. "Em alguns casos poder-se-ia dizer que o *deus otiosus* é o primeiro exemplo da 'morte de Deus' que Nietzsche proclamou com tanto alarde."[13] Cada um deles, a seu modo, assumiu a morte de Deus não só como um momento da história da intelectualidade européia, mas também como um marco na dialética cósmica.

O uso de Nietzsche por Corbin, em particular, foi uma re-leitura exacerbadamente criativa, ou mesmo exagerada.[14] O islamita repetidas vezes serviu-se do exemplo de Nietzsche.[15] No início de suas ponderações sobre "A História da Religião e da Renovação Cultural", Eliade, da mesma forma, serviu-se do exemplo de Nietzsche, que, em seu entender, deveria ser um guia da

História da Religião. “É, na verdade, mais *o exemplo de Nietzsche em sua liberdade de expressão* que deve ser enfatizado”.[16] Eliade se referiu com frequência a Nietzsche em sua linguagem exaltada, considerando o filósofo um visionário e poeta, evocando “somente grandes poetas ou visionários como Nietzsche”.[17] “O exemplo de Nietzsche iria estimular e ao mesmo tempo guiar o historiador das religiões”.[18] Eliade, porém, revelou pouco conteúdo além de sua retórica entusiasmada, como se Nietzsche fosse apenas uma decoração revolucionária para sua retórica, com uma exceção importante. Embora ele estivesse mais inclinado a julgar esta influência menor, Eliade via Nietzsche sob a óptica de seu famoso “mito do eterno retorno”.[19]

Eliade e Corbin absorveram de Nietzsche não só uma influência direta, que ocasionalmente reconheceram, mas, talvez até mais significativamente, gestos de certa forma grandiloquentes que foram sistematicamente usados para fazer pouco da religião tradicional. O papel de Nietzsche na obra de Scholem ainda precisa ser explorado em mais profundidade.[20] Em todos os três casos, de qualquer modo, a “morte de Deus”, mais do que um mero modismo de pós-guerra nas discussões de cunho religioso, foi um assunto profundamente sério, de tal importância que depois eles argumentaram haver sido pressagiado desde tempos ancestrais na História das Religiões. Assim, em uma declaração normativa na forma de uma “descrição” da Gnose antiga, Eliade identificou uma “elite... tal como seus heróis iogues. Tal identificação foi fornecida pela frase de Nietzsche: “O gnóstico sente que é livre das leis que governam a sociedade: ele está além do bem e do mal.”[21]

NIILISMO COMO UM FENÔMENO RELIGIOSO

Niilismo, assim como a ética em geral, ocupou uma posição de certa forma curiosa na História das Religiões. Em sua penúltima palestra em Eranos, Scholem apresentou uma longa peça de oratória intitulada “Niilismo como um fenômeno religioso” (*Der Nihilismus als religiöses Phänomen*).[22] Somente em uma outra ocasião, de um total de dezenove palestras em Eranos, o estudioso da Cabala falou sobre um tópico específico no estudo geral da religião.[23] “Niilismo como um fenômeno religioso”, escrito quando Scholem tinha setenta e seis anos de idade, não recebeu a atenção da crítica ainda. Por tal razão, parece conveniente inserir o excerto traduzido que se segue:

> Por certo que a atitude elitista dos grupos niilistas não foi causada só pelo fato histórico, mas também pela própria natureza dos fenômenos niilistas. Eles fizeram suposições acerca de uma consciência que estava fora do alcance das massas com as quais ela contrastava. O esclarecimento sobre os excessos (*Unwesen*) das coisas, que se estabeleceu no início, implicou uma inversão das medidas e das normas. Neste sentido, pertencia ao reino da “contracultura”, como se diria hoje [1974].

O niilismo, que ficou aparente pela primeira vez exatamente como um fenômeno religioso, pressupunha um firme desenvolvimento das estruturas religiosas positivas, o estabelecimento de sistemas de valores que se proclamavam com validade absoluta. A inextricável combinação de impulsos que eram sociais e que iam também além do social era o que realmente os integrava, e isto é o que marca o impacto histórico das religiões. As intensas energias que eram expendidas na construção das estruturas religiosas nas quais as experiências mundanas eram supostamente ligadas às transcendentais, não deixaram espaço para a demolição daquilo que estava começando um processo de cristalização. Somente nos casos em que tais processos já haviam desenvolvido plenamente seu potencial interior, onde revelações positivas da mais alta pretensão, e onde rituais e atos sagrados advindos dos mesmos haviam criado um arcabouço sólido, somente aí os desenvolvimentos puderam acontecer exercendo influência em sua demolição.

No geral, a religião da história mostra as metamorfoses – às vezes lentas, às vezes eruptivas – nas quais mudanças e reavaliações de sistemas tradicionalmente confirmados acontecem. Em pontos especiais de crise, entretanto, o niilismo religioso surge com um acento extremamente elitista. A exposição a seguir vai tratar disso. Pelo conceito exposto acima, não quero dizer que existiu um niilismo relacionado à religião, mas sim um niilismo que aparece em nome de proposições religiosas assim como com proposições religiosas. *Ele reconhece a esfera religiosa, porém nega radicalmente a autoridade que presumivelmente a controla.* Não quer afirmações das novas estruturas no lugar das antigas, porém sua demolição. Isto não acontece sempre, mas com frequência em nome da experiência mística. A razão para tal se localiza na natureza amorfa de tal experiência. O caminho do místico leva a um progressivo desmantelamento das estruturas de todas as formas no mundo da experiência e uma construção de estruturas místicas que acompanham a dita desconstrução do mundo das formas naturais nos vários níveis de consciência.[24] Tais estruturas místicas, entretanto, são dissolvidas ainda mais no Amorfo; até que nível isso vai acontecer será determinado através da conservação dos símbolos tradicionais do mundo da luz e do som. A experiência mística real transcende a toda e qualquer estrutura, podendo, em sua infinita plasticidade, criar ou reconstituir novos símbolos. Pode ainda deixar que o desmantelamento continue como no caso dos místicos niilistas. Quando o místico percebe a realização de maior valor como a dissolução de toda forma (*Gestalt*) na experiência mística, ele pode querer extrapolar tal dissolução em relação ao mundo exterior. Acima de tudo, isto significa a dissolução dos valores e da autoridade que garantem sua validade.[25]

Um dos mais fascinantes aspectos (mesmo que atualmente sejam talvez

impenetráveis) da preocupação de Scholem com o niilismo é o paralelismo sugerido com Heidegger. Deve-se recordar que o filósofo Rosenzweig, que parece ter-se voltado no fim da vida para o pensamento de Heidegger, uma vez chamou o próprio Scholem de ‘niilista.’[26] A pergunta de retórica de Eliade formulada em 1971 vem à mente: “Nos últimos trinta anos, quem pode honestamente fingir que nada aprendeu com Heidegger?”[27] Ainda assim, como é o caso com a filosofia de Nietzsche, a relação intelectual de Scholem com o trabalho de Heidegger, especialmente na questão do niilismo (um de seus interesses centrais), está por ser pesquisada.[28] Quem muito aprendeu com Heidegger foi certamente Corbin. É muito relevante notar-se que logo depois da publicação de ‘Der Nihilismus als religiöses Phänomen” em 1974, no volume de *Eranos–Jahrbuch*, de autoria de Scholem, Corbin publicou como que uma resposta, “De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme”, originalmente uma palestra apresentada em Teerã em outubro de 1977.[29]

Quando Scholem evocou a “dissolução dos valores” dos místicos, de algum modo, ele inquestionavelmente buscava um paralelo com Nietzsche – e é razoável presumir, com Heidegger também. Não quero dizer com isto que Scholem era um niilista, menos ainda heideggeriano. Entretanto ele se comprometeu filosoficamente com assuntos de perda e vazio no mundo pós-metafísico. Este ponto, este engajamento profundamente ético com o momento pós-ético, foi expresso por Scholem quase simultaneamente com seu ensaio niilista.

> “A ética é sempre evidente por si mesma.” Hoje em dia, quando o aético parece tão evidente, será que a Bíblia ainda se dirige a nós com seu chamado? Além disso, será que o povo do Livro ainda é capaz de fazer algo com o mesmo? Será possível que haverá um tempo quando suas palavras ficarão silenciosas? Estou convencido de que a existência [de Israel] depende de uma resposta a essa questão muito mais decisivamente do que das reviravoltas da política.[30]

O interessante aqui não é que Scholem tenha enfocado os assuntos mais discutidos da filosofia européia – seria surpreendente se não o tivesse feito – porém que “o niilismo como um fenômeno religioso”, no pensamento dos historiadores das Religiões, não tenha recebido a atenção merecida. A História das Religiões, como epitomizada em Eranos, creio eu, não será entendida em sua perspectiva histórica se não for assim considerada.

Uma comparação traz luz a esta discussão sobre o niilismo, a do historiador das Religiões, o francês Henri-Charles Puech (1902-1986).[31] Corbin publicou seus primeiros artigos de monta, e algumas peças menores, no jornal editado por Puech: *Recherches philosophiques*.[32] No fim de sua vida, Corbin ainda se lembrava desse jornal com saudades dizendo: “Nous n’avons plus rien d’equivalent de nos jours”.[33] Puech logo se tornou uma autoridade mundial em

maniqueísmo e gnosticismo, contribuindo com palestras em Eranos sobre esses temas.[34] Na década de transição de 1945 a 1955, quando Eliade, sem emprego, vivia em Paris, Puch ajudou o refugiado romeno com contatos e convites para publicações.[35] Na verdade, ele solicitou e publicou um dos primeiros artigos de pós-guerra de Eliade.[36] Depois da guerra ele se tornou editor da memorável *Revue de l'histoire des religions*, onde publicou Corbin, Scholem e Eliade.[37] Scholem, com distinção, publicou aí um artigo longo, em três partes, sobre o sabatianismo polonês.[38] O trio retribuiu o favor contribuindo com um artigo para seu *Festschrift*.[39] Mais tarde, já no fim da vida, Eliade citou Puech ainda uma vez. Em uma nota de rodapé sobre seu enfoque do antigo gnosticismo no livro A História das Ideias Religiosas, Eliade lembrou Puech na seguinte frase: "A liberdade interior ganha pela gnose permite que ele se comporte com a liberdade de fazer como melhor lhe aprouver."

> Mais do que uma crítica ou uma refutação, temos aqui uma revolta... obstinada, violenta, de vasto escopo e graves consequências, contra a condição humana, contra a existência, até mesmo contra o próprio Deus. Isto pode levar igualmente a se imaginar um acontecimento final de *eversio, revolutio* – uma reviravolta e um revertério da atual situação, uma substituição recíproca da esquerda e da direita, de fora e de dentro, do mais elevado pelo inferior – ou em direção ao niilismo.[40]

A "EXCEÇÃO': O CONTRAMODERNISMO COMO ANTINOMIANISMO

O segredo confere a alguém a posição de exceção.
– *Georg Simmel*

O misticismo niilista, creio, funcionou para o trio da Historia das Religiões como uma espécie de ética – ou talvez, como uma antiética. Ética, característica das formas (*Gestalten*) que formam nosso mundo social, desmembra-se quando o mundo se dissolve na experiência mística (*Gestaltlos*). O místico, reduzido desta forma ao mundo sem formas, antecipa na própria pessoa a purificação requerida para a perfeição incipiente deste mundo. Tal tipo ideal, o pecador sagrado, assim, peca para realizar hoje o mundo por vir. Uma exceção às regras que prendem todos nós, este gnóstico vive em um estado de graça, ou perfeição, no reconhecimento de sua "própria natureza perfeita". Uma ética do excepcional, neste sentido, talvez fosse a única ética ativamente cultivada pelos historiadores da Religião.

A escola de sociologia francesa de Caillois, de Rougemont e Bataille tinha tentado no fim da década de trinta estabelecer tal ideal em termos de uma sociologia religiosa. Em *A Parte do Diabo*, Denis de Rougemont reiterou seu orgulho da visão transgressiva da exceção, em sua lembrança da liberação vivenciada em tempos de guerra. "A inversão das leis morais (matarás, roubarás,

darás falso testemunho, com todas as honras); a suspensão da lei; gastos sem limites; sacrifícios humanos; disfarces; marchas; paixões coletivas desenfreadas; desqualificação temporária dos conflitos individuais. Falo sobre um estado de exceção como poderia falar em estado de sítio ou em estado de graça."[41]

O princípio correlato de Carl Schmitt é bem conhecido na teoria política: "Soberano é quem decide sobre o estado de exceção (*Ausnahmezustand*)."[42]

> A exceção pode ser mais importante do que a regra, não por uma ironia romântica do paradoxo, porém pela seriedade de uma percepção que vai mais fundo que uma simples generalização inferida da repetição comum. A exceção é mais interessante que a regra. A regra não prova nada; a exceção prova tudo; confirma não só a regra mas também a sua existência, que deriva-tão somente da exceção.[43]

Richard Wolin nota que o partidarismo de Carl Schmitt no momento de decisão absoluta, que só pode emergir quando as condições de normalidade política tenham sido suspensas na *Ausnahmezustand*, representa uma extrapolação do conceito de Kierkegaard da "suspensão teleológica da ética" da esfera moral para a política.[44] A noção de Scholem acerca de Sabbatai Zevi como uma exceção da história mundial, sob essa perspectiva, aparece crucialmente ambígua.[45] Parece que Scholem usou o falso messias – ou melhor, como ele preferia, "o messias *místico*"– como uma *exceção* no sentido de que uma "exceção à regra" implica uma anomalia que não tem importância. Ele, no entanto, também parecia lembrar uma *exceção* sabatiana no sentido de uma "pessoa excepcional" como uma anomalia acima das regras que governam o comportamento social convencional. A "exceção", assim, serviu aos Historiadores das Religiões de várias maneiras como um ponto de Arquimedes para um cartógrafo fora do mapa; ou um soberano; ou um fenomenologista. O observador fica de fora por definição, das demandas exigidas dos crédulos que estão sendo observados. Tal, parece, seria o propósito da *época* fenomenológica. Da mesma forma, analogamente, foi a *época* messiânica uma grande exceção às regras da presente era. Neste sentido, a *época* fenomenológica inclinou-se, ligeiramente, heliotropicamente, para uma *época* messiânica. A exceção, como finalmente entenderam os historiadores das religiões, implica não meramente o caráter excepcional representado na vida social, mas – e isto é o que tornou a retórica de Eranos tão marcante – *a exceção é todo e qualquer indivíduo*. O leitor, como qualquer outra pessoa atual, é por definição excetuado de qualquer interdição tradicional.[46] Esta última afirmação é responsável, ao menos em parte, pela popularidade da História das Religiões entre certos pesquisadores.

Tal antinomianismo pode parecer definir virtualmente a modernidade, época na qual os restritores tradicionais foram afrouxados. Entretanto, o antinomianismo dos historiadores da Religião não se caracterizavam pelo

modernismo, por, pelo menos, duas razões. Primeiro, estava em oposição ao "progresso" positivista, tecnológico e racionalista e, muito pelo contrário, situava-se obstinadamente ao lado da "tradição". Via-se como "livre", em contraste com a maioria dos "modernos", que são intrinsecamente castigados por estarem restritos pela crença e pela prática convencionais. O antinomianismo, assim definido, entretanto, também não é idêntico ao *anti*-modernismo. Tal versão pode mais apropriadamente ser chamada de contramodernismo, pois não se posiciona linearmente contra os costumes modernos. Em vez disso, aprofunda-se no modernismo para superá-lo. O contramodernismo é pecar sacramente, a secularidade religiosa, a perversidade santificada. Assim, geralmente se inclinava mais para a gnose pois compartilhava a visão geral gnóstica (putativa) de um mundo caído que esconde em si uma centelha de sua própria redenção. Tal gnose de estilo próprio e particular buscou redimir um mundo absurdo, fazendo com que competisse com suas próprias ferramentas de violência existencial, para o seu próprio bem.[47]

RESPOSTAS A JÓ

O historiador da Religião R. J. Zwi Werblowsky traduziu para o inglês a obra monumental de Scholem, *Sabbatai Sevi, O Messias Místico*.[48] O primeiro livro de Werblowsky, *Lúcifer e Prometeu*, teve a introdução escrita por Jung.[49] Esse estudo apareceu quando Werblowsky era um aluno de Jung na Suíça e quando dava ao mestre uma assistência em seus estudos da Cabala. A princípio, Werblowsky se opôs à teoria de Sabbatai Zevi desenvolvida por Scholem, mudando porém de opinião mais tarde, chegando mesmo a traduzir esta obra-prima.[50] Um fator de grande relevância aqui é o foco no elemento luciferiano nos primeiros trabalhos de Werblowsky. Tal 'simpatia pelo diabo' foi também muito enfatizada por Jung em seu ataque contemporâneo ao Deus da Bíblia hebraica em *Resposta a Jó (Antwort auf Hiob)*.[51]

Henry Corbin era apaixonado por sua interação com Jung em *Resposta a Jó*. Parecia coincidir, em sua opinião, à própria ascensão em Eranos. "C'est 'en Eranos' que le pèlerin venu de l'Iran devait rencontrer celui qui par sa 'Réponse à Job' lui fit comprendre la réponse qu'il rapportait en lui-même de l'Iran. Le chemin vers l'eternelle Sophia. Que C. G. Jung en soit remercié." (É em Eranos que o peregrino vindo do Irã deverá se encontrar com aquele que, por sua obra *Resposta a Jó*, o fez compreender a resposta que ele próprio buscava no Irã).[52] Corbin escreveu uma resenha extraordinariamente efusiva de *Resposta a Jó*.[53] Tal resenha provocou uma carta de Jung na qual ele dizia que Corbin havia sido o único, entre centenas de outros, que o entendera.[54] Eliade também ficou ao

lado de Jung nessa controvérsia acalorada sobre o estranho livro. Em 1952, Eliade entrevistou Jung para o jornal parisiense *Combat*.[55] Parece que ele pegou a deixa de Corbin, que publicara sua audaciosa resenha elogiosa de *Resposta a Jó*. O ensaio igualmente elogioso de Eliade denominado “Jung e a alquimia” chamou a obra de Jung de “revelação”. Neste elogio cheio de bajulação ele citou como ponto de corroboração a “Sophia éternelle”, de Corbin.[56] Eliade concluiu que a *coincidentia oppositorum* era um mistério essencial para Jung e que “surtout dans la *Réponse à Job,* Jung a montré que le même mystère constitue le paradoxe central du Christianisme” (sobretudo em Resposta a Jó, Jung demonstrou que o mesmo mistério constitui o paradoxo central do Cristianismo).[57] Tanto Eliade quanto Corbin, portanto, concordaram com Jung quando ele interpretou Jó como uma espécie de escândalo primordial no céu. “Um escândalo inusitado estava explodindo no reino da metafísica, com consequências supostamente devastadoras, e ninguém estava de posse de uma fórmula salvadora que pudesse resgatar do desastre a concepção monoteísta de Deus”.[58] Corbin concordou com veemência com Jung, mas sugeriu (favoravelmente) que o escândalo estava em *Resposta a Jó*, “ce livre, magnifique-ment scandaleux”.[59] Scholem também reagiu de forma semelhante: “Il est assez scandaleux, ce livre”.[60]

Eliade, contudo, aprofundou o que Scholem estava dizendo. “Scholem, gracejando de certa maneira, disse que Jung tinha tentado psicanalisar Javé!”[61] O próprio Scholem, de fato, parecia repetir a declaração de Jung de que “um escândalo inusitado estava explodindo no reino da metafísica”, quando ressaltou que “uma terrível agitação surgiu no mundo com o *Livro de Jó* e seu ousado questionamento”.[62] Este pode ser um paralelo particularmente significativo, considerando-se especialmente o uso técnico que Scholem deu ao termo ‘ousado’.[63] Jó tornou-se, para Scholem, o primeiro no panteão dos espíritos revolucionários que ousadamente dirigem a dialética da história judaica. “Aconselho-os a começar qualquer pesquisa sobre Kafka com o *Livro de Jó*, ou, pelo menos, com uma discussão da possibilidade de um julgamento divino, que considero como o único assunto da produção de Kafka’.[64] Jó tinha antecipado o predicamento da religião na sociedade moderna. ‘Nossa posição tem sido avaliada pelas escalas de Jó, com grande precisão”.[65] Pode não ter sido acidental, afinal, que o único tratamento da ética sustentado por Scholem, “A respeito do pecado e do castigo: notas referentes à ética da Bíblia e dos rabinos”, publicado em Festschrift, Mitos e símbolos, de Eliade, tenha tratado com certa profundidade o problema de Jó.[66] Sabemos sem dúvida que Scholem considerava seus versos sobre Jó como sua declaração essencial sobre a ética teísta. Confirma-se isso por uma carta escrita por ele a George Lichtheim.[67]

Assim como Scholem nunca se afastou do seu poema de Jó, Jung nunca mudou de opinião sobre *Resposta a Jó*.[68] No contexto de pensamentos tão apaixonados dedicados à *Resposta a Jó*, o ataque de Martin Buber a esse livro se destaca.[69] A resposta petulante de Jung a Buber somente colocou mais fogo na fogueira.[70] Jung disse em sua resposta a Buber que a composição de seu livro havia sido motivada em parte pelo “assassinato em massa... que assolava... a maior parte da Europa”.[71] Previsivelmente, porém, apesar de Resposta a Jó constituir um ataque ao Deus judaico tão pouco tempo depois de Shoah, a insistência de Jung para que o livro fosse uma tentativa empírica de explicar a catástrofe foi um choque para Buber. A controvérsia entre Jung e Buber deveria ser levada mais a fundo, porém não é pertinente em nosso estudo.[72] Este tanto deve nos bastar, todavia. O fato de Jung colocar Deus no banco dos réus – escrevendo em alemão, menos de uma década depois de Auschwitz, parecendo acusar o Deus judaico por tais acontecimentos – pode parecer agora, a leitores sem preconceitos, como um ato de extremo desrespeito às sensibilidades do povo judeu.[73] Tal ofensa pode ter estimulado a resposta de Buber. O ponto relevante aqui é que, com *Resposta a Jó*, a autoridade do Deus único, o assunto central do livro de Jó, tornou-se um ponto de contestação moderna renovada. Em suma, a própria substância da revelação monoteísta estava em jogo. Corbin, Eliade e Scholem entraram nessa discussão cada um com sua intensidade apaixonada.

AUTORIDADE MORAL SEM MONOTEÍSMO ÉTICO

O monoteísmo era o tema central um assunto ferozmente contestado para Gershom Scholem, Henry Corbin e Mircea Eliade, estudiosos internacionalmente famosos do judaísmo e do Islã, respectivamente, e os maiores expoentes, famosos no mundo todo, por seus estudos do cristianismo “cósmico”. A versão da gnose de Eranos, como já vimos nos capítulos anteriores, desviou a discussão do monoteísmo da voz inequivocamente de comando ético associada com a revolução do Sinai.[74] Em lugar disso, eles deram uma guinada em direção às cenas primeiras da Torá, cenas essas que foram o problema central da ética no monoteísmo, especialmente o sacrifício de Isaac conduzido por Abraão (*Akeda*) e o questionamento de Jó a Deus. O recebimento coletivo dos mandamentos, desta forma, ficou enfraquecido em sua ênfase em favor de um encontro gnóstico individual com a *teofania*. Esta desconexão já distanciada da harmonia da razão e da ética de Kant, distanciou os historiadores da Religião ainda mais, fazendo com que eles enfocassem com mais força a “realidade” autônoma da “experiência religiosa”.[75] Não mais se ouvia a voz de

comando do dispensador das leis; ao contrário, era o reino do *Tremendum*, uma hierofania além da ética ou da razão.

Ao rejeitar qualquer crítica cultural disponível que faça parte de um sistema moral – quer fosse neokantiana, a lei tradicional, a teoria social, a psicanálise ou o marxismo – aos estudiosos de Eranos restaram as escrituras de Abraão que não mais significavam o que tinham dito. Sua forma de religiosidade "pura", em outras palavras, ironicamente expressava uma atitude ambivalente à mensagem monoteísta.[76] Eles rejeitaram os mestres da suspeita, especialmente Marx, Freud e Durkheim. Mesmo assim, eles próprios assumiram uma postura irônica, inferindo uma autoridade religiosa, porém oculta esotericamente e fora do alcance dos seguidores comuns – cuja elevação parecia só levantar suspeitas. Talvez não fosse assim tão irônico. Afirmaram, indiretamente em oposição a Weber, que a experiência do místico, intrinsecamente anárquica, destinava-se a romper as estruturas da ética como força propulsora do desenvolvimento da história. Assim, eles foram forçados a duas posições nem sempre compatíveis: negar a autoridade ética das escrituras implodindo sua infinidade de significados em uma divindade do mundo espiritual, pleroma, ou negar aos críticos morais da religião (Kant, Durkheim, Freud, Marx) qualquer autoridade de compreensão, vendando o mais remoto entendimento atrás da pressuposta infinidade de significados. Desta forma irônica, duplamente negaram a centralidade da ética no monoteísmo. Eles implicitamente negaram o mandamento como obrigatório, para começar, e explicitamente negaram-no também como argumento moderno de persuasão. O programa deles, assim, nem era consistente com a doutrina monoteísta tradicionalista, nem com a visão moderna que desmascarava a tradição. Talvez por isso fosse também tão indireto em sua expressão.

A teoria social, para Émile Durkheim, deve ser, inquestionavelmente, uma ciência moral.[77] Enquanto Eliade se apropriava da bipolaridade do "sagrado/profano" dos franceses que seguiam Durkheim, ele se desvencilhava de seu arcabouço aparentemente de essência moral. Os professores de Eranos, mais generalizadamente, abandonaram tanto a supremacia da política convencional e da ética, quanto a reflexão de Durkheim e de Weber sobre o desenvolvimento moral ou a evolução social. Eles concentraram seu foco, reversamente, em um mito das origens; o jogo dos símbolos ontológicos impessoais; um engrandecimento do eu como sendo de natureza perfeita ou do Ser Angélico. Abstrações aéticas como essas, ocupando a totalidade da inteligência, requeriam uma concentração total; tais discussões implicavam uma possibilidade paradisíaca da alma encharcada a ponto de saciedade; falavam do transbordamento da satisfação. Havia, em outras palavras, uma ausência de *necessidades*. Ou melhor, a necessidade primordial que colocaram em contraste

com as necessidades sociais de Durkheim ou as necessidades psicológicas de Freud foi a *necessidade ontológica*.[78]

Esta leitura, entretanto, é talvez a metade da história. Como Scholem uma vez nos assegurou (em um outro contexto): “Nós precisamos nos preocupar com ambos os lados da moeda.”[79] O outro lado da moeda é o seguinte: o próprio Scholem sempre insistiu que sua *aliya* (imigração para Israel, a volta do exílio) era um ato não político mas sim ético.[80] Eliade e Corbin também diziam algo semelhante acerca de seu próprio “exílio”. A aparente transcendência da ética convencional em Eranos, assim, pode ser somente, do ponto de vista deles, uma questão de perspectiva diferente. Eles explicariam que suas escolhas éticas aconteceram em outro plano, o da ontologia. Do ponto de vista dos historiadores da Religião, a ética convencional – nesse contexto pode-se até legitimamente dizer “burguesa” – havia sido imolada, reconfigurada nos terríveis tempos críticos de então. Tais homens sentiram-se chamados a fazer, e presumidamente o fizeram, escolhas éticas mais elevadas e mais profundas. Tais “elevações” ou “profundidades” – estão ocultas, aparentemente, de um observador casual, menos de um historiador das Religiões. Permanecem ocultas nas “profundezas do Ser”.

A APARENTE AUSÊNCIA DE ÉTICA EM ERANOS

Não se pode saber quem são os baluartes dos mais elevados padrões morais.
– *Gershom Scholem*

Os fundamentos desta exceção ética, creio eu, estavam ocultos em símbolos, acolhidos no seio da divindade infinita e transmoral. Tal divindade, acessível por meio do “conhecimento gnóstico”, era esotericamente descrita em termos de símbolos, isto é, manifestações de mediatriz ou hipóstases identificáveis. Para Scholem, esses símbolos eram as *sefirotes*; para Corbin, eram os *Anjos*; para Eliade, eram as *hierofanias*. Dois movimentos subjacentes foram comuns aos três indivíduos díspares. Primeiro, todos os três sugeriam que tal simbologia era de alguma forma parte do significado de base de suas tradições. Segundo, os três estimulavam o estudo de tais símbolos secretos como muito salutar para indivíduos modernos carentes de conhecimentos. Esses alinhamentos internos da vida divina tornaram-se assim facilmente encontráveis em edições baratas. Portanto, cada historiador da Religião, de uma forma ou de outra, recomendou uma renovação esotérica contra a pobreza espiritual de sua época. A cura devia vir de uma experiência das profundezas (ou das alturas), como uma percepção luminosa da essência ontológica e não em alguma espécie de ação ética em si mesma. A ética *parecia ter sido* suspensa em Eranos. Eles sabiam, porém, que esta era uma formulação arriscada. Como poderia ser diferente? Como Scholem

admitiu: “O ato de deixar o reino confessional... pela luz brilhante da história do mundo envolvia um certo desafio que também carreava outros perigos... Era preciso uma coragem ética para assumir os riscos”.[81]

1 Um de seus comentários mais claros é, talvez, sua contribuição ao Festschrift de Eliade, *Mitos e Símbolos: Estudos em Homenagem a Mircea Eliade*, edição de Joseph Kitagawa e Charles Long (Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1969), intitulado “Sobre o Pecado e a Punição: Alguns Comentários sobre a Ética da Bíblia e dos Rabinos”, 163–179. Seu estudo histórico mais completo é “Gut und Böse in der Kabbala”, *Eranos-Jahrbuch 30* (1961): 29–67, traduzido em *MSG*, 56–88.

2 Para uma alternativa à sua afirmação: “a dialética da continuidade e da revolta”, ver Avraham Shapiro, introdução a *OPJM*, traduzido por Jeffrey M. Green com esse título (xi-xix). O comentário de Scholem encontra-se em *FBJ*, 166.

3 *Uma Antologia de Kierkegaard*, edição de Robert Bretall (Princeton, N.J.: Editora da Universidade de Princeton, 1946), da 129 em diante. Kierkegaard, conforme podemos nos lembrar, assistiu às últimas conferências de Schelling em Berlim.

4 Martin Buber, *Eclipse de Deus* (Nova York: Harper and Row, 1952; reedição. 1957), 113–121.

5 O título da contribuição de Baeck em Eranos, publicada em *Eranos-Jahrbuch* 15 (1947). Para maiores informações, ver o capítulo 12, “O Reverso da Psicanálise”, neste livro.

6 Ver a discussão da ‘ideia antiexistencialista’ no capítulo 3 deste livro, Tautegórico sublime: conversa entre Gershom Scholem e Henry Corbin.

7 *TC*, 338.

8 Martin Green, *Montanha da Verdade* (Hanover, N.H.: Editora da Universidade da Nova Inglaterra, para a Editora da Universidade Tufts, 1986), em várias partes do livro.

9 Idem.

10 Para uma excelente análise dos muitos aspectos desta afirmação, ver Bishop, “Dioniso Místico: Nietzsche, Jung e a Morte de Deus”, em *O Eu Dionisíaco,* 323–363.

11 *MIJ*, 338. Por outro lado, Scholem obviamente expressou reservas sobre Nietzsche. ‘Nenhum dos exegetas da religião no século passado – Feuerbach, Marx, Kierkegaard e Nietzsche conseguiu explicar o conceito básico da Torá, ‘a imagem de Deus,uma ideia que, embora simples, também abala os alicerces por sua profundidade.’ *OPJM*, 164. Para mais informações sobre os primeiros estudos de Scholem sobre a teoria de Nietzsche, ver Herbert Kopp-Oberstebrink, “Unzeitgemäbe Betrachtungen zu Nietzsche contra judische Nietzscheanismen. Ein Kapitel aus der intellektuellen Fruhgeschichte Gershom Scholems”, em *Judischer Nietzscheanismus*, edição de Werner Stegmaier e Daniel Krochmalnik (Berlim: Walter de Gruyter, 1997), 90–105.

12 *MLIS*, 128. Compare com “Divina Epifania”, 158–159. É de certo modo surpreendente que Corbin conseguiu, por assim dizer, acomodar os enfoques de Nietzsche tanto de Jung quanto de Heidegger, com certeza suas duas primeiras fontes de inspiração para entender Nietzsche. O biógrafo mais recente de Jung, Frank McLynn, assinala que era “uma questão de orgulho intelectual que Jung fosse o único a entender Nietzsche”, e que, além disso, ele detestava, coerentemente, a afirmativa de Heidegger do “manto de Nietzsche”. Frank McLynn, *Carl Gustav Jung: Uma Biografia* (Nova York: Editora St. Martin, 1997), 453.

13 *MR*, 95.

14 Ver Harold Bloom, *Omens of the Millennium (Presságios do Milênio)* (Nova York: Riverhead Books, 1996). A única maneira correta de se ler Bloom talvez seja interpretando-o erroneamente. Neste contexto eu li o último livro de Bloom – no qual Corbin, Eliade e Scholem situam-se entre as fontes mais

elevadas – embora ele mesmo não desejasse que assim fosse.

15 Corbin, “A Divina Epifania”, 159. Ver também o capítulo 11, “A Prática quiliástica dos estudos islâmicos”, neste livro, para mais exemplos da obra de Corbin.

16 *Q*, 64, acréscimo de grifo.

17 Eliade, *Zalmoxis*, 250.

18 “Crise e Renovação”, *Q*, 64.

19 Eliade minimizou sua dívida com Nietzsche e sua “eterna recorrência”. Ver *CH*, 146.

20 Influências de Nietzsche podem ser detectadas se consideradas à luz de seus ensaios compilados em *Nietzsche e a Cultura Judaica*, edição de Jacob Golomb (Nova York: Routledge, 1997).

21 *HRI* 2, 374.

22 *Eranos-Jahrbuch* 43 (1974). Sua última visita em 1979 foi a ocasião para uma conversa em retrospecto, porém não houve efetivamente uma palestra.

23 Isto foi em 1957, quando proferiu a palestra “Religiöse Autorität und Mystik”, publicada em *Eranos-Jahrbuch* 26 (1957).

24 Nota de rodapé de Scholem: Cf.: Religiöse Autorität und Mystik,” *Eranos-Jahrbuch* 26 (1957): 248, e meu livro *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, 16-17.

25 Grifo acrescentado. *Eranos Jahrbuch* 43 (1974).

26 Para a discussão e tradução dessa carta ver Lawrence Rosenwald, “Prós e contras Gershom Scholem, *Prooftexts 14* (1994): 285-297, na 296. Para uma pertinente discussão sobre o niilismo ver Löwith em *Martin Heidegger e o Niilismo Europeu*. Ver também os comentários importantes feitos por Heidegger contra o niilismo em uma palestra proferida em 1936 sobre Schelling. “Os dois homens que, cada um a seu modo, introduziram um movimento contraniilista – Mussolini e Hitler –, aprenderam com Nietzsche, cada um de forma diferente em sua essência.” Citado por Otto Pöggeler em “Heidegger, Nietzsche e a política”, em *O Caso Heidegger: Sobre Filosofia e Política*”, edição de Tom Rockmore e Joseph Margolis (Filadélfia: Editora da Universidade Temple, 1992), 132.

27 Eliade, “Martin Heidegger”, sem *Simpósio Heidegger*, edição de George Uscatescu (Madrid: Destin, 1971), 9. Esta era uma publicação dos emigrados romenos.

28 Por agora, ver a discussão de Scholem e Heidegger no capítulo 8, “A Renovação Coletiva”, neste livro. Para saber mais sobre a opinião de Heidegger acerca do niilismo, ver Martin Heidegger em *Nietzsche, Volume IV: Niilismo*, tradução para o inglês de Frank A. Capuzzi e edição de David Farrell Krell (São Francisco: Harper San Francisco, 1982; reedição, 1991).

29 Corbin, *Paradoxo*, 177–214.

30 Scholem, “O Povo do Livro”, palestra proferida em 1975, agora com tradução em *OPJM*, 167–175, na 175.

31 Para comentários intrigantes sobre o relacionamento intelectual entre Puech e Corbin, ver Faivre, *Accès de l’ésotérisme occidental II*, 243–245.

32 Corbin, “Pour l’anthropologie philosophique: un traité persan inédit de Suhrawardi d’Alep (d. 1191), *Recherches Philosophiques 2* (1932–1933): da 371 em diante; “La théologie dialectique et l’histoire”, em *Recherches philosophiques* 3 (1933): 250-284. Corbin também resenhou alguns livros de Wach, Brentano, Dilthey e Bultmann sobre o assunto (432–440).

33 Corbin, “Post-Scriptum biographique”, 44.

34 Henri-Charles Puech, “Der Begriff der Erlösung im manichäismus”, *Eranos-Jahrbuch 4* (1936); “La Gnose et le Temps”, *Eranos-Jahrbuch* 20 (1955).

35 Ver *A* I, 116, 121, 134, 139, 148, 196, para a relação de Eliade com Puech entre os anos de 1946 a 1960.

36 Eliade, “Le problème du chamanisme”, *Revue de l’histoire des religions 131* (1946) pp. 5-52. Ver *A* I, 116 pelas circunstâncias de sua publicação. Corbin elogiou este artigo em 1951. Ver *VM*, 70 n. 74.

37 Ver as resenhas importantes de livros feitas por Corbin em *Revue de l’histoire des religions* 153 (1958); 92-101, 264–66. Eliade publicou uma resenha de *Das Doppelte Geschlecht* no mesmo volume.

38 Scholem, “Le mouvement sabbataïste en Pologne”, em *Revue de l’histoire des religions* 143 (1953): 30–90, 209–232; 144 (1953); 42–77; traduzido do hebreu por Georges Vajda.

39 *Mélanges d’histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech* (Paris: PUF, 1974). A contribuição de Corbin foi traduzida em inglês por Joseph Rowe com o título de “Uma Liturgia Xiíta do Graal”, em *VM*, 173–204.

40 *HRI* 2, 374, n. 18.

41 Ver mais no capítulo 14, “Derrotando o Mal a partir do interior: Perspectivas Comparativas da “Redenção através do pecado’,”neste livro.

42 Carl Schmitt, *Teologia Política* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985), 5.

43 Idem, 15, citado por John McCormick em *A Crítica do Liberalismo de Carl Schmitt: Contra a Política como Tecnologia (Cambridge: Editora* da Universidade de Cambridge, 1997), 227.

44 Richard Wolin, “Carl Schmitt: o hábito revolucionário conservador e a estética do horror”, em *Teoria Política* 20 (1992): 424–447, na 434. Agradeço ao professor Wolin por me ceder este e outros artigos.

45 Como uma primeira tentativa de relacionar o pensamento de Scholem com o de Schmitt, ver o ensaio instigante de Christoph Schmidt, “Ha-Teologia Ha-Politit shel Gershom Scholem”, *Teoryah u-vikoret 6* (1995): 149–160.

46 Este se refere ao impulso da crítica feita por Phillip Rieff. Ver especialmente *O Triunfo do Terapêutico* (Harmondsworth: Penguin, 1996), e *Colegas Professores* (Londres: Faber, 1975).

47 Ver o capítulo 14, “Derrotando o Mal a partir do interior”.

48 Ver a coleção de seus ensaios, *Magie, Mystik, Messianismus*, edição de Gary Smith (Nova York: Georg Olms Verlag, 1997).

49 R. J. Zwi Werblowsky, *Lúcifer e Prometeu: Um Estudo do Demônio de Milton* (Londres: Routledge e Kegan Paul, 1952).

50 Gary Smith, “Uber R. J. Zwi Werblowsky”, em Werblowsky, *Magie, Mystik, Messianismus*, 9-10.

51 C. G. Jung, *Resposta a Jó* (Zurique: Rascher, 1952); primeira tradução em inglês feita em Londres, 1954.

52 Corbin, “De l’Iran à Eranos”, em *Cahier de l’Herne Henry Corbin*, 262.

53 Corbin, “Sophia Éternelle”, em *La Revue de culture européenne* 3 (1955): 11–45.

54 Ver Jung, *Cartas*, vol. 2, 1951–1961.

55 Eliade, “Notas sobre Jung e a alquimia”, em *Le Disque Vert: C. G. Jung*, 95–109. Observe-se que a edição de 1964 de *Resposta a Jó* de Jung (Paris: Buchet-Chastel) teve um posfácio de Corbin.

56 Idem. 104.

57 Eliade, “Notas sobre Jung”, 109.

58 Jung, *Resposta a Jó*, 550.

59 Corbin, “Eranos”, *Eranos –Jahrbuch* 31 (1962): 9–12, na 11.

60 Scholem, “Quelques remarques sur le mythe de la peine dans le judaisme”, em *Le mythe de la peine*, edição de Enrico Castelli (Paris: Auber-Montaigne, 1967), 135–64, na 158.

61 Eliade, *A II*, 162.

62 *MSG*, 87.

63 Ver o capítulo 12, “O Reverso da Psicanálise”, neste livro, para o uso de suas noções sobre a ousadia.

64 Carta de Gershom Scholem a Walter Benjamin, 1º de agosto de 1931, citada por Hans Mayer em ‘Walter Benjamin e Franz Kafka’ em *Acerca de Walter Benjamin*, edição de Gary Smith (Cambridge, Mass: MIT Press, 1988), 198. No fim da vida, Scholem falou sobre um comentário metafísico incompleto acerca de *O Livro de Jó*, que escrevera quando ainda adolescente. *JJC*, 19. Em sua contribuição ao *Festschrift* de Eliade, ele afirmou que “o Livro de Jó é, com carradas de razões, o texto mais provocante da Bíblia; ele ainda é extremamente relevante hoje e, sem ele, o judaísmo não seria o que é na história da religião”. “Sobre Pecado e Punição. Alguns Comentários sobre a Ética da Bíblia e dos Rabinos.” *Mitos e Símbolos*, 170.

65 Carta de Gershom Scholem a Walter Benjamin, 9 de julho de 1934, *Correspondência*, 122–125. Ver o poema 'Com uma Cópia do Processo de Kafka' na 124.

66 *MSG*, 87, 211, 219, 226 sobre *Gilgul*; e 314 n. 21.

67 Scholem escreveu o seguinte para George Lichtheim:

Que você não tenha entendido minha posição em relação a esta questão só ficou claro para mim quando você imputou-me as alternativas de teísmo e blasfêmia. Parece que seu interesse nesses assuntos foi muito pequeno, senão você teria visto meu poema sobre o processo de Kafka que foi impresso nas páginas 611 e 612 das cartas de Benjamin, e cuja linha central se refere ao fato de que Deus não pode ser defendido; assim, minha posição em relação à blasfêmia deveria ser reconsiderada. Nunca e em nenhum lugar eu mantive uma posição diversa. Concedo a mim mesmo o direito de recomendar-lhe a leitura desses versos, mesmo que já seja um pouco tarde. (*Briefe II*, 217)

68 Jung declarou que *Resposta a Jó* seria seu único livro que ele não revisaria. Ver Malcom Welland, "Imaginação Ativa em *Resposta a Jó* de Jung", em *Estudos de Religião* 26, número 3 (1997): 297–308, na 297.

69 Buber, *Eclipse de Deus*, 78–92. A resposta de Buber ao adendo de Jung é traduzida nessa coleção, 133–137 ("Suplemento: Resposta a C. G. Jung").

70 C. G. Jung, "Religião e Psicologia: uma resposta a Martin Buber", tradução de R. F. C. Hull, em *Primavera: um anual da psicologia dos arquétipos e do pensamento junguiano* (1973): 196–201.

71 Jung, *O Homem e seus Símbolos*, 662.

72 Willi Goetschel faz menção ao aspecto complicado do papel de Scholem neste assunto.

Scholem, inflexível, às vezes com os desvios de alguns, mostrou-se extremamente paciente com outros. Como nota Sparr, a veemência com a qual Scholem se embateu contra Buber pode muito bem ter sido por não percebida afinidade. A raiva devotada a Buber vai em total dissonância com a participação de Scholem nas conferências anuais de Eranos. Embora agressivo de maneira até mesquinha com Buber, a forma indireta, quase humilde, frente a frente com Jung e seu círculo, demonstra o papel complicado que o aspecto pessoal pode ter representado no caso que hoje é erroneamente tomado como um projeto puramente acadêmico. Willi Goetschel, "Ensaio de resenha: os diários de Scholem, cartas, e nova literatura sobre seu trabalho", em *A Revista Germânica* 72 (1997): 77–91.

73 Em outras ocasiões ele parece culpar Deus ainda mais pelo Holocausto. Ver, por exemplo, *O Homem e Seus Símbolos*, 665. Em 1951, o seguidor israelita de Jung, Erich Neumann, respondeu a um rascunho de *Antwort auf Hob* com total aprovação. "Para mim, pessoalmente, é como uma peça de acusação a Deus por ter deixado morrer seis milhões de seu povo." Citado por seu filho Micha Neumann, em "Sobre a Relação de Erich Neumann com C. G. Jung e a Questão do Anti-semitismo", em *Sombras que Permanecem: Junguianos, Freudianos e o Anti-Semitismo*, edição de Aryeh Maidenbaum e Steven A. Martin (Boston: Shambhala, 1991), 273–289, na 286. Neumann, ao contrário de Buber, não se sentiu ofendido pelo fato de Jung ter culpado o Deus dos judeus pelo Holocausto.

74 Ver, à guisa de comparação, Ernst Junger, "Rund um den Sinai", em *Ensaios VI*: *Fassungen I* (Erstdruck: Klett-Cotta, (1979), 475–502. Tal mitologização do Sinai, em um contexto cósmico e astrológico, pode ser comparado à noção de Corbin quanto à multiplicidade de Sinais. "Au-dessus de ce Sinaï, s'élèvant eu des hauteurs spirituelles insondables d'autres Sinaïs (ce pluriel ressemble à une insinuation visant le pluriel Élohim!)" (Acima deste Sinai, elevam-se alturas espirituais insondáveis de outros Sinais – este plural soa como uma insinuação visando ao plural Elohim!) *Paradoxe*, 65. Aqui Corbin se baseia em Suhrawardi.

75 Jung insistia: "Não sou um filósofo, somente um empírico." *O homem e seus símbolos*, 727. Com isto ele queria dizer que não fazia nada mais do que observar a experiência humana.

76 Scholem, com certeza, insistia que a tradição é, por definição, mediada. De acordo com seu ponto de vista, não pode haver experiência direta do sagrado após uma revelação. Ver suas palestras em Eranos de 1962 e 1968 sobre a "tradição" em *MIJ*, 49–78, 282–304.

77 Émile Durkheim, *Formas elementares da vida religiosa*, tradução de Joseph Swain (Nova York: Free

Press, 1915), 239 n. 6.

78 Ver Steven M. Wasserstrom, “Senso e falta de senso na religião: reflexões sobre a *Criação do sagrado*, de Walter Burkert, em *Religion*.

79 *OPJM*, 155.

80 Idem, 37.

81 Idem.

CONCLUSÃO

Sabemos que o gênio é incompreensível e imensurável e não deveria portanto ser chamado para explanação, a não ser em último caso.
– Sigmund Freud

A HISTÓRIA APÓS "A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES"

Existem muitos contextos em que se podem situar os surpreendentemente bem-sucedidos estudos feitos pelos historiadores das Religiões, no decorrer de suas carreiras que abrangem duas gerações, cobrindo as décadas mais dramáticas deste século. Só acompanhei aqui alguns desses contextos, como a volta ao mito no pensamento de Weimar, Paris nos anos trinta, a Cabala Cristã, Heidegger, Jung, andróginos da ficção, Nietzsche, Schelling, Goethe, Hamann, Kierkegaard, nacionalismos orgulhosos e trágicos, entre outros. Estas influências se integraram de maneiras diferentes em seu próprio sistema, nenhuma delas se assemelhando realmente às outras. Cada uma delas foi uma História das Religiões *individual*, contrariando uma ideia de Jung.

No entanto, uma ideia foi compartilhada por todos, aquela representada pela presença deles, leal e prestimosa, na Ascona de Jung, uma ideia a respeito do estudo da religião. Esta era uma ideia espantosamente auto-evanescente que parecia afastar-se da aclamação e buscar a atividade comum do erudito trabalhador. Cada um deles, devo insistir, lutou heroicamente com os obstáculos criados pelo rigor da erudição. E assim fizeram como homens íntegros, ou seja, escritores determinados a transcender as limitações disciplinares para poderem articular um moderno estudo da religião que pudesse ser respeitado no mundo inteiro. Para fazer isso eles analisavam todas as áreas. Analisavam a poesia, a história, a filosofia, os símbolos, a estética, talvez até as profundezas da visão transpessoal. Buscavam criar um estudo da religião de âmbito mundial, capaz de ficar em igualdade pelo menos com as outras formas de conhecimento.

Buscaram levar a religião de volta a nada menos do que seu esplendor original. Contudo, fizeram isto por meio de uma perigosa estratégia. Para desvendar o sentido da religião, consideraram que era necessário abandonar outras formas de conhecimento, deixar para trás as inúmeras modalidades de racionalismo em prol dos símbolos e dos mitos, das expressões verdadeiramente privilegiadas do espírito. O problema que quero explorar agora, para concluir, é este abandono. Nós, estudantes de religião, precisamos levar em consideração as consequências de uma ideia da religião que seja possível pregar eloquentemente para os convertidos, mas que não consiga explorar o leque maior de recursos que

a razão nos proporciona. Os maiores estudiosos requerem estudos mais aprofundados para se certificarem. Entretanto, a religião requer o maior estudo de todos: aquele que não é requerido nem para privilegiar o transracional nem para submeter-se a uma supremacia além da ética. Ficar nos limites do conhecimento humano, para não falar nos limites da dignidade humana, este é o difícil desafio. É quase impossível, finalmente, imaginar que nós, estudiosos críticos da religião, possamos enfrentar esse desafio rendendo-nos à teofania, à teosofia, ou até mesmo à teologia. Sem nos fixarmos no primeiro e no último traços do passado que estejam disponíveis para nós, os textos da história, rompemos a cadeia que nos conecta ao passado vivo. Este passado não foi pleno de místicos, mas, pelo contrário, de práticas e de personalidades detalhistas de todo tipo. Os traços que nos restam destes ancestrais são nossa única evidência, o estofo que nos proporciona propósito e, para chegar a isto, devemos nos esforçar muito. A história das Religiões, concluo eu, deve terminar como um estudo histórico ou não servirá para nada.

A "RELIGIÃO" ALÉM "HISTÓRIA DAS RELIGIÕES"

Colocando-os em seus contextos, procurei não reduzir a grandiosidade desses homens. Estou tentando refletir seriamente sobre a História das Religiões como foi concebida por suas mentes mais ilustres. Não há nenhuma vergonha pelo fato de terem sido influenciados. Seus resultados não podem ser diminuídos à autobiografia, nem a grandeza deles pode ser limitada suas monografias. Meu intento foi vê-los de uma maneira integral, como os gigantes culturais que foram. Somente assim podemos honestamente situar a ascensão e o declínio da História das Religiões em sua época.

O presente estudo, no final das contas, emerge de um momento de transição nos estudos religiosos. Não é por mero acaso que a História das Religiões (como foi definida pelos homens que estão aqui sob estudo) está em declínio nos estudos religiosos, embora certamente pareça esta a situação. No entanto, o crescente universo do conhecimento mudou por si mesmo, reposicionando o lugar da História das Religiões nos campos gerais do conhecimento.[1] Por outro lado, a chamada Nova Era é um fenômeno totalmente fora dos estudos acadêmicos, e é para esse caminho que vai o espírito da História das Religiões. Este espírito também correu, quase paradoxalmente, para um renovado tradicionalismo dentro das religiões chamadas principais. Assim, interdisciplinaridade na academia, novos movimentos religiosos e retradicionarização fora da mesma absorveram as energias, se não a própria substância da História das Religiões. Estas mudanças ajudaram a posicionar sua

breve centralidade nos Estudos Religiosos. Contudo, a mais contínua influência de todas na História das Religiões deve estar nas artes. Como tentei mostrar, a História das Religiões está situada ao lado das Artes e da Ciência na academia. Além disso, ela também ressaltou o lado romântico da dicotomia clássico – romântico das Artes. Não é de surpreender, portanto, que muito de seu legado esteja agora fora da academia, especialmente no mundo dos artistas.

É imperativo, finalmente, localizar a História das Religiões nas disciplinas. A História das Religiões, na história do pensamento, de alguma forma segue o curso daquilo que é chamado geralmente de "filosofia continental". Assim, atualmente, da mesma maneira que a "filosofia continental" está cada vez mais marginalizada nos departamentos de filosofia da América do Norte, também a História das Religiões está se descobrindo às margens dos departamentos de Religião. Uma razão bem pesquisada desta mudança é geralmente atribuída às reivindicações de normas feitas pela História das Religiões. Estas reivindicações universais feitas pela História das Religiões foram únicas na universidade. Mais do que qualquer outra disciplina, aqui o sujeito e o objeto de estudo se confundem. Corbin, por exemplo, dizia que ele era o próprio objeto de pesquisa. Esta, dizia ele, era uma afirmação apropriadamente tradicional. Estudar a forma, o conteúdo e a função da História das Religiões, contudo, não revela, nem pode, ao estudante atual, como "ou o que é" mais importante, por que esta disciplina tomou o rumo de um caminho tão elevado para chegar ao seu próprio e nobre isolamento. No entanto, o estudo de seu contexto histórico, sugiro eu, pode levar a uma percepção desta interessante questão. Apesar de tudo, como tentei mostrar, estes estudiosos se opunham, às vezes com muita veemência, à cultura intelectual reinante da academia. Ao mesmo tempo, eles conseguiram fazer isto na medida esperada. Este livro tirou sua inspiração dessa interessante ironia.

CONTRA O MISTOCENTRISMO

Eranos tendia a herdar das tradições sob estudo aqui um conceito *mistocêntrico* da religião. Por exemplo, a historiografia tornada convencional por Corbin, que aceita a ruptura teosófica de Ibn al-'Arabi's como um grande passo adiante, a gnose 'akbariana', tacitamente cheia de privilégios como pináculo ou quintessência, de todo o Islã como religião.[2] Aceita-se assim que a essência da religião deve ser encontrada na experiência religiosa; por um processo de essências concêntricas, o tipo essencial de experiência religiosa, por sua vez, deve ser encontrado na experiência mística.[3] Isto é, com efeito, uma herança do próprio Ibn 'Arabi. O problema não é que, desta maneira, assumimos a tradição

como guia; o problema é que fazemos isto sem críticas. Contudo, como é bem sabido, uma história crítica do sufismo continua faltando.[4] Apesar desta óbvia ausência de instrumento de trabalho, esta lacuna é mais fundamentalmente devida à falta de um enfoque devidamente crítico do misticismo como tal. No caso de Ibn ‘Arabi, parece igualmente plausível, se não imperativo, estudá-lo em todos os contextos possíveis. Seguindo o modelo de um pioneiro como Michel de Certeau, pode-se esperar por uma pesquisa da História das Religiões sobre o misticismo integrado a todos os tipos de pesquisas – sociológica, psicológica, histórica, teológica.[5] Ibn ‘Arabi é por demais importante para ser deixado de lado como um escolasticismo, mesmo que esotericamente inspirado.

A dominância do misticismo na História das Religiões, de uma forma mais generalizada, ainda reina (não só genealogicamente) por todo o estudo da religião. Isto é notadamente o caso do estudo do Islã como religião. Devemos nos lembrar que o estudo do islamismo como religião foi de domínio de estudantes do Islã místico, especialmente, mas não exclusivamente, por estudiosos ou emigrantes não-americanos. Massignon e Corbin, Schimmel e Nasr trouxeram os conceitos básicos do Islã como “religiosos de uma certa forma”.[6] De acordo com este conceito, o que é “verdadeiramente religioso”, “realidade religiosa”, o que é distinta e essencialmente “religioso” em oposição a algo, digamos, econômico ou psicológico, é algo que cai na rubrica de misticismo.

“Realidade religiosa”, sem dúvida, faz o maior senso místico. Estudamos, porém, somente textos e contextos. Como eficazmente demonstrou Jonathan Z. Smith, não existem “fenômenos religiosos” disponíveis para a classe, apenas epifenômenos.[7] A afirmação de um reino sagrado distinto da realidade, aliás, é deixada com maior propriedade para os metafísicos.[8] Dizem os expoentes da “autonomia da religião” que tal reino é irredutível em qualquer contexto, inexplicável, não autonomamente, em termos de si mesmo. No entanto, novamente, isto é em si uma afirmação totalmente metafísica ou ideológica, dificilmente uma afirmação que possa ser lançada às pressas sobre inocentes estudantes. Portanto, não podemos recorrer à “autonomia” da “realidade religiosa” do Islã para elucidá-la como uma “religião”. O que então distingue o mesmo e o que o mesmo tem em comum com os outros?

É aparente que estou preocupado com o destino do estudo da religião restrito ao visionário, à excepcional preocupação com a iluminação. Será que o *Homo religiosus* só pode ser um homem iluminado? Claro que não. Se a História das Religiões deve permanecer como uma operação intelectual largamente comunicável, nós, os professores, devemos resistir ao mistocentrismo, como privilegiar autocentrado do esotérico. Embora estudiosos como Corbin

persuasivamente pareçam ter sido herdeiros poeticamente acurados de interpretações esotéricas, podem continuar a guiar alguns estudantes por essas esferas rarefeitas. Em uma academia cada vez mais científica, cada vez mais inimiga daqueles reinos que eles investigaram, os esotéricos algumas vezes serviram como antagonistas inspirados para aquilo que retratavam como “a crise do mundo moderno”.[9] Entretanto, proporcionaram um programa bastante amplo para uma História das Religiões *pós-moderna* seguir e internalizar, enquanto nossa assediadora disciplina se atrapalha nos primeiros anos do milênio? Espero que não. Eis por que tentei demonstrar as inadequacidades do esoterismo como um instrumento básico no ensino da religião. Corbin, por exemplo, propôs evasivamente todas as formas de influência, mesmo quando ocultava tais influências na esfera do inobservável.[10] No entanto, precisamos estar preparados para ver a história que estudamos e torná-la disponível claramente para os outros.[11] Devemos incluir o esoterismo em nossos estudos, mas também devemos descobrir por nós mesmos *quais tipos* de crentes fizeram isso *como crentes, em sua vida pública*.

OBSERVAÇÕES COMO CRÍTICA DE ERANOS

Uma motivação que move este trabalho, portanto, é a desmistificação dos segredos. Ou seja, embora se precisasse naturalmente assumir que o mundo do esoterismo era um mundo de segredos, não queria isso dizer que havia uma essência discernível a esses segredos.[12] Em outras palavras, assumo a enorme importância dos segredos presumidos nas vidas dos místicos estudados pelos historiadores da Religião. Não suponho, contudo, que um conteúdo específico desses segredos possa ser atualmente identificado. Não deveria haver uma essência para a “sabedoria secreta” – nenhum “grande segredo” – buscada pelo historiador. Pelo contrário, havia um processo social em que esta presunção, por assim dizer, se agigantava como uma nuvem cúmulo-nimbo e cujos sombrios efeitos devam ser registrados. Estas buscas de secretismo podem ser traçadas.[13]

O problema com uma História das Religiões gnóstica é que a mesma impõe padrões sobre o passado que nunca foram demonstráveis naquela época, nem dos quais se pode tirar lições para um presente em que também não são demonstráveis. Este reciclamento não-histórico, este eterno retorno da mesma coisa, sugere uma gnose arrogada a uma realidade prévia. A presunção de tal rejeição pelo mundo como história é *percebida na totalidade* – certamente uma presunção inaceitável para o historiador reivindicar.[14] O historiador ilumina a historicidade da mesma maneira que o vagalume produz luz, para dar um novo sentido a uma frase de Alfred North Whitehead.[15] A luz espalhada pelos

historiadores é certamente alguma coisa, mas que não se esclarece. No máximo, sua lâmpada ilumina um ponto infinitesimal. Pode haver mais luz, mas não cabe aos historiadores espalhá-la. Somos limitados, falíveis, somos apenas seres humanos, não super-homens.

Como sábios do período da Guerra Fria por excelência, Scholem, Corbin e Eliade ergueram um edifício de autoridade aparentemente imbatível; nos dias mais atuais, entretanto, após 1989, sabemos que mesmo o mais poderoso muro de todos já caiu. Meu interesse atual, contudo, está menos na demolição iconoclástica dos muros, ou na correção minuciosa de particularidades em que gerações e gerações de Ph.Ds vão trabalhar, e mais na *História das Religiões como uma ideia normativa*. Ela incorporou a ideia da real autoridade, da compreensão direta dos símbolos do divino. Entretanto, mapa não é território, e a História das Religiões não pode ser religião.[16] Pelo contrário, ela representa a ideia de religião, a ideia do sagrado, a ideia nostálgica da Santidade.[17]

No entanto, os historiadores da Religião tiveram uma coisa em comum, representada pela participação deles em Eranos. Todos ali desenvolveram uma teoria da *religião além da religião*. O presente projeto, contudo, não está determinado a revelar suas reais identidades religiosas. Além de indiscreta, a resposta a esta questão está em qualquer evento imponderável. Pelo contrário, o que importa aqui é a teoria da religião deles, aparentemente pós-religiosa. Se os mitos e os símbolos tradicionais daquilo que eles escreveram não fossem demonstráveis como essenciais da religião, então ficaríamos com os escritos dos maiores historiadores da Religião como eram, ainda que a contragosto. Não que esta conclusão diminuiria suas conclusões. Este livro não é uma crítica de sua seletividade, em qualquer evento, assim como um passeio rumo ao esclarecimento de sua totalidade. A clareza buscada nos ensaios pode não ser nada mais do que uma orientação que tenta localizá-los no mundo mais amplo do pensamento. Fazer isso não é julgar a obra deles pelas suas vidas. Pelo contrário, é esclarecer o papel desempenhado pelas formas contemporâneas de autoridade em sua hermenêutica do passado.

Eles foram grandes autoridades em seus respectivos campos de atuação, por razões óbvias. Foram, além disso, os assuntos de sucesso de sua época. Ou seja, falaram largamente cruzando fronteiras das disciplinas para uma audiência geral. Na verdade, sua recepção cruzou disciplinas, religiões e diferenças políticas e de gênero. O ponto que os elevou a tão alto nível ficou, espantosamente, fora do mundo do discurso. O simbolismo em si só pode ser tão estranho, ainda que familiar, que proporciona este ponto. O simbolismo, talvez. Entretanto, quando vamos para o mito, a história é outra. Claro que essa outra história é o uso do mito para dar um significado à história universal. É aqui que a “dimensão

religiosa", por assim dizer, também se torna problemática. Não proponho que a História das Religiões deva desmistificar o mito. No entanto, a depreciação deles da sociedade, da teoria social, do pensamento sobre a sociedade, requeriam que o símbolo e o mito – o que Corbin chamou de *imaginário* – fossem o centro exclusivo do real significado religioso. Isso, creio eu, nos traz a mais profunda contradição interna de sua *religião além da religião*.

Essa contradição emana do "processo teogônico", a fabulosa dialética imaginária pela qual a história da humanidade é vista teosoficamente como se desenrolasse dentro de si o processo cósmico. Esta teosofia permitiu a três historiadores das Religiões escrever a história acadêmica mantendo a importância religiosa, que provou ser inspiradora para muitos leitores. Entretanto, a mesma também tende a erradicar a diferença social – e aqui está o ponto decisivo. Para sustentar o processo teogônico, a história como o desenrolar de um grande mito, considerar esta grandiosidade em seus próprios termos, como insistiam eles, também deve servir para diminuir as diferenças aparentemente tão pequenas quando vistas de um nível tão alto. Entretanto, uma análise aprofundada do contexto diz ao historiador que as diferenças nunca sõ humanamente pequenas. O mito, em resumo, subestima a diferença; ele as cria, na verdade, para fechar o leque de contradições, para contar apenas uma história e não duas.

Coincidentia oppositorum é o pólo magnético que atrai o mito devido a contradições obduradas parecerem, para aquele que busca a totalidade, nunca suficientemente coerentes. No entanto, não concluo que o mito seja uma realização da vontade para superar oposições dolorosas, ainda que ele cumpra de fato essa função. Para voltar à sociedade, para voltar à diferença, o historiador das Religiões não precisa necessariamente deixar de lado as consolações trazidas pelo mito e pelo símbolo, pela *coincidentia oppositorum* e pela teosofia. Entretanto, é preciso voltar à sociedade, desafiar as diferenças, suportar o teste de diferenças vivas. Trazer de volta a história, "historicizar" a religião não significa retirar dela o mistério, muito menos tirar dela a autoridade sobrenatural. Contudo o historiador das Religiões tem uma responsabilidade com a realidade histórica.

Muitos dos chamados leitores seculares, especialmente aqueles ligados à arte e à psicologia, assim como aqueles ligados à construção da identidade nacional, analisaram a *religião além da religião* como um caminho para um ponto sem oposição, para um promontório de onde podiam trazer suas complexidades à coerência. Isto pode ser a razão por que o estudo da Nova Era e movimentos de novas religiões, em uma ironia final, é tão necessário para se compreender o que é a *religião além da religião*. Jung, que proporcionou uma grande parte da

estratégia retórica, é o padrinho deste esoterismo secular.[18] O movimento da Nova Era, calcado na imaginação criativa, se encaixa especialmente aos que estão ligados às artes e às profissões de ajuda a viver uma nova religião após a religião organizada tradicional.

Este pode ser o empecilho final. Se o legado deles é este tipo de sincretismo secular, então o mesmo pode estar fundamentalmente ao acaso, com uma tendência contrária, do que em direção a fundamentalismos. É ainda muito cedo para tirar conclusões daí. Estamos certamente ainda no meio de uma grande guinada para um desconhecido ainda maior. O combate pela alma do mundo, como assinalou Corbin, pode certamente ser um esforço planetário vasto pelo controle de nossa herança dos sistemas de símbolos. Eliade assim concebeu a História das Religiões como uma arca de Noé que carrega todos os simbolismos tradicionais durante um terrível dilúvio.[19] Scholem viu a história em um claro-escuro dinâmico, um painel de luz e sombras, como uma dialética incessante de criação e destruição.

O milênio, se significou alguma coisa, prometeu tradicionalmente uma redenção futura. Estes homens, notavelmente, disseram que esta renovação escatológica já se realizou; pode ser, pelo menos potencialmente, através de uma identificação imediata com os mais profundos mitos de nossa estada no mundo.

A pesquisa apresentada no presente volume sugere que esta plenitude incipiente não pode nem deve ser realizada à custa da verdade histórica, ou em detrimento dos outros. Tornar o mito uma realidade tem geralmente significado a diminuição das diferenças, o colapso das distinções e, portanto, a evaporação da verdadeira matéria em que todos os pensamentos sérios precisam se basear. Nossa tarefa como historiadores da Religião é a negociação do que é universal e do que é particular. O universal potencialmente asfixia o particular, mesmo quando o particular torna óbvio o universal. Nunca nos conformamos com essa oposição. Estudamos, pesquisamos e publicamos em busca de esclarecê-la. Pelo menos em nossa prática histórica, a *coincidentia oppositorum* não manifesta em si este lado do paraíso.

O MUNDO QUE VIRÁ

Os historiadores da Religião não defendem claramente uma neutralidade de valores como Weber (*Wertfreiheit*).[20] Ao proclamar um estudo da religião centrado na mesma, em oposição a um estudo centrado na sociedade ou na psique, eles não pretendem que os valores tenham sido irrelevantes no trabalho. No entanto, os valores atuantes na História das Religiões foram transvalorizados, para usar o idioma apropriado de Nietzsche. Jung e Heidegger, herdeiros rivais

da eminência de Nietzsche, foram os pioneiros, respectivamente, de uma leitura pós-metafísica da *transvalorização*.[21] Em ambos os casos, os leitores ficaram confusos em seu encontro com uma voz dionisíaca que apofaticamente negou seu próprio status profético.

Max Weber, de maneira mais espetacular, declarou o profeta *Verboten* em suas aulas.[22] Heidegger, contudo, foi outro assunto. Ele apresentou a questão diretamente: "Quem é o Zarathustra de Nietzsche? A questão agora é: quem é este professor? Quem é este ser que aparece na metafísica no estado de plenitude?"[23] Uma resposta a Heidegger poderia ser: os historiadores das Religiões. Embora Corbin explicitamente se encaixe nesta descrição e Eliade só o faça de forma velada, Scholem foi, na maior parte de suas publicações, quase um historicista fervoroso e, portanto, aparentemente a antítese do professor mântico. No entanto, pode ser precisamente aqui, no extraordinário ardor do historicismo de Scholem, que uma pista para este dilema se situe. Ou seja, enquanto Corbin defendia plenamente Zarathustra, Scholem era a epítome do historiador trabalhador, do perfeccionista filológico. Apesar disso, em sua perfeição da filologia estava sua transcendência da própria filologia, à qual ele mesmo aforisticamente se referiu em diversas ocasiões.[24] Aqui, no ponto em que a pesquisa e a interpretação histórica atingiam seu feliz apogeu, o historiador mudou, de algum modo, para a visão trans-histórica. Em resumo, Corbin apresentou aos alunos um modelo de repentina transcendência, para usar uma noção budista, enquanto Scholem representava o paradigma da iluminação gradativa. O primeiro se prendeu à iluminação esotérica; o último defendia a iluminação pela razão. Em ambos os casos, todavia, a história não foi em si um fim mas, pelo contrário, um veículo, temporário por definição, que conduzia à eternidade. Na verdade, seguindo ou não Zarathustra, esta inclinação da história em direção à sua fonte abissal foi o principal paradoxo da *História* das Religiões nas aulas. Profeta ou não, ali não estava um professor comum, mas, ao contrário, um "ser que aparece na metafísica em seu estágio de plenitude".

Por tudo, na maior parte do tempo os historiadores das Religiões foram professores comuns, ainda que muito bem dotados, concentrando-se com afinco nos textos à mão. Nenhum sugeriu que seu carisma acadêmico tinha se manifestado, pelo menos durante os anos de seu prestígio em Eranos, de forma diferente das normas universitárias reconhecidas. Ao mesmo tempo, eles se posicionaram em mais uma noção de tempo, para que a história pudesse ser sentida, com notas e tudo o mais, como um acesso também a outro mundo. Este apelo particular foi certamente aparente em sua estância retórica como escritores. Mais notadamente, Eliade atacou seus leitores com intimidações a respeito de suas imortalidades.[25] Scholem também não ficou imune a incentivar o leitor

fixado na história que um mundo de revelações fica explodindo sob as camadas do moderno, para a percepção do ouvinte atento. Juntos, eles assim levavam o leitor a pensar que suas dúvidas eram também, de um certo modo, uma espada de discernimento – algo como um raio de avanço contra a burguesia, algo muito maior do que a leitura passiva que parece ser.[26]

A História das Religiões por estes meios apresentava aos seus leitores um objetivo invisível, mas a ser ardentemente buscado. Vale dizer, os sistemas de símbolos dos místicos eram mostrados como o melhor enfoque em relação à divindade tradicional. Este objetivo divino, deve-se novamente mencionar, estava distante do leitor. Assim, sua visão de dentro era, por assim dizer, uma perspectiva do mundo que está por vir. Um mundo com sua própria história, mas não o mundo social que conhecemos; um mundo sempre paralelo a todas as sociedades, mas sempre cronologicamente autônomo. Foi e é posterior a nós. Uma resposta implícita ao problema do "moderno", portanto, era assim oferecida de Eranos: a solução para a crise da modernidade é não mudar o mundo, mas sim mudar mundos, colonizar outro mundo, nem anterior nem subsequente ao atual. Esta solução é chamada, de maneira ousada mas indevida, a História das Religiões, pois embora ela estude um universo alternativo – o *universo imaginário* de Eliade, o *imaginário* de Corbin e o *mito* de Scholem, com uma sequência das épocas toda própria, não obedece às leis da história como foram estabelecidas no mundo *atual*. Para ser mais preciso, Scholem viu estas leis como o próprio meio de deixar este mundo (gradualmente), enquanto Corbin e Eliade defenderam a postura de uma reversão do tempo como o veículo para atingir (prontamente) o ansiado outro mundo.

Qual é o caminho que leva a esse outro mundo? Eles concordaram em uma resposta, com diferentes intensidades: ele passa através das paredes do tempo. Esta passagem não significava nem o retorno a modos pré-modernos da sociedade nem o avanço para uma nova sociedade. Pelo contrário, significava romper os limites da personalidade, encaminhando a pessoa para o transpessoal, onde outro mundo aguarda. Esta colonização programada do próximo mundo, contudo, pode ser compreendida como uma variante do próprio mito, uma espécie de remitologização do mundo contemporâneo. Aqui as fontes mais profundas do mito e da imagem são usadas para tornar apropriadas as mais profundas simbologias do passado. Esta recuperação, com suas marcas de perigo e de audácia, atraíram os exploradores de um certo tipo.

A exploração ardente trouxe o apelo de uma grande aventura. "De modo semelhante, a atitude interna do aventureiro, que ri de todas as limitações éticas, tem sido universal".[27] Profissionais consumados, os professores de Eranos nunca reivindicaram a posição de aventureiros. No entanto, para alegria de seus leitores

de todo o mundo, foram colunistas do que estava por vir.

RECUPERAÇÕES

Viemos como rebeldes e descobrimos que somos herdeiros.
– *Gershom Scholem*

Os maiores eruditos requerem o estudo mais aprofundado. No terceiro milênio, os historiadores da Religião aqui discutidos não serão substituídos, assim como a religião não será abandonada. Seria em vão descartar, no entanto, que seus legados eruditos foram colocados em discussão devido a mudanças históricas. Considerando-se que eles foram muito importantes, precisamos fazer o máximo de nosso esforço para entendê-los, primeiramente sob perspectivas mais justas com o contexto deles, adequadas à verdade de sua era. Talvez então possamos ser capazes de recuperar, através deles, algo de que necessitamos para ensinar à próxima geração de estudantes de religião.

Consequentemente, nossa relação com eles, complexa ou até mesmo múltipla, deve ser de um caráter de *recuperação*. Os diversos sentidos implícitos na palavra *recuperação* englobam várias atitudes; os diversos gestos importantes implicam o ato de deixar para trás, mesmo que se mantenha simultaneamente algo, uma autoridade do passado.

O primeiro sentido de *recuperação* é o trabalho. Podemos, em primeiro lugar, nos movimentarmos além dessas autoridades só se recuperarmos algo delas, no sentido de trabalharmos a partir de suas ideias. A presente obra é, no mínimo, um esforço honesto para recuperar a autoridade deles neste sentido. A crítica é convocada pela seriedade do trabalho, mas só será séria se mostrar que tem conhecimento do sujeito criticado. Os maiores estudiosos, neste sentido, demandam o estudo mais aprofundado. Precisamos primeiro recuperar seus trabalhos penetrando nos mesmos, não os deixando de lado.

Recuperar também significa reabilitar. Reabilitar a totalidade de suas obras e descrever, de uma vez por todas, seus reais contornos sem sentimentalismo ou subserviência. Traçar a extensão de seu alcance, delinear seus limites e, na medida que pudermos, atingir suas profundidades. Reabilitamos a História das Religiões na medida em que conhecemos sua escala, seus limites, suas partes, assim como sua ‘totalidade’. Precisamos então recuperar até mesmo suas partes ocultas, no máximo que a dignidade possibilite.

Engajar-nos em uma conversa dialética com o passado nos proporciona outro sentido para a noção de *recuperação*.[28] *Recuperação,* além do mais, implica em restabelecimento. Restabelecer-nos, deixar de lado os traumas causados não tanto pela autoridade deles mas pelos provocados por nosso rompimento necessário da dependência dessa autoridade.

Finalmente, *recuperação* requer redescoberta de seus legados. Esse testamento, no mínimo, requeria que se honrasse a plenitude e majestade da religião, seus terrores e suas delícias. Podemos continuar, sem dúvida continuaremos às voltar a suas obras-primas para tirar delas diversas formas de edificação e de instrução. Assim os afastaremos da força centrífuga exercida pelo passado. Isto é um significado de recuperação também: descobrir e continuar descobrindo aquilo que é perene, o cerne da verdade, da verdade que permanece no passado em oposição à inverdade.

Estas recuperações inevitavelmente nos trazem à atenção uma dupla mensagem. A História das Religiões, pode-se concluir, nos ensinou, e ainda o faz, a engajar-nos ao perene mistério da religião. Hoje vemos este mistério cheio de tensão devido à profunda complexidade da própria realidade. Precisamente nesta contestação entre a tradição e sua crítica continuamos a buscar o estímulo apropriado para mais estudos. Nossa nova pesquisa, nossa nova síntese, poderá então merecer ser chamada de História das Religiões. Esta dialética, obviamente, indica somente que também nós, os estudantes da religião do século vinte e um, estamos seguindo a partir de onde Mircea Eliade, Henry Corbin e Gershom Scholem pararam. Nós também estamos descobrindo os meios próprios de nossa geração para entender a religião, para localizar a realidade religiosa no contexto de uma organização maior do conhecimento; até mesmo posicionar a história contra o transcendental, de novo. Isto, dado que já aprendemos com o passado, o distante e tão imediato passado, pode ser o suficiente para seguir adiante, no mínimo assentados sobre os ombros de gigantes.

CODA SEM FIM

> Todos nós, Eliade em primeiro, somos crentes que *deveriam ter sido*; somos todos espíritos religiosos sem religião.
>
> – *Emil Cioran*

Finalmente, gostaria de concluir com aquilo que parece ser óbvio, mas que, acredito eu, implica maiores pensamentos do que tem recebido. *Scholem escolheu ser um historiador das Religiões*. Eis porque ele veio a Eranos e é por isso que ele ficou em Eranos. A importância disto, se não for mais, é pelo menos que ele escolheu escrever não para uma audiência paroquial, para uma comunidade de judeus apenas. Ainda que sua dimensão como sionista seja colossal e indiscutível, ele escolheu não escrever somente em hebraico, somente para israelitas. Pelo contrário, escreveu em alemão (com traduções para outras línguas) para uma audiência mundial, sendo o seu fulcro os não-judeus. Parece

bastante claro, considerados os esforços monumentais que ele fez para que seus ensaios tivessem poder de convicção filosófica e fossem literariamente felizes, que ele viu esta abertura para o mundo como uma parte e uma parcela muito orgulhosa de si do seu auto-entendimento do sionismo.[29] Ou seja, ele viu o "retorno à história" como a grande missão do sionismo. Um grande ensaio, uma monografia magistral, transmitiu potência histórica a todos os leitores honestos e, assim fazendo, trouxe a eles a alma do judaísmo vivo, como nunca antes tinha acontecido. "Através de sua dialética frutificante... o criticismo histórico daí por diante também serve como um produtivo decodificador da escrita sagrada do passado, dos grandes símbolos de nossa vida dentro da história".[30] Tal recuperação filológica do passado judaico e tal abertura daquele passado às nações contemporâneas do mundo foram conjuntas com o próprio trabalho do sionismo. De fato, para completar o círculo, para voltar ao ponto do presente trabalho, podemos lembrar-nos que Scholem definiu *religio* como "um laço com o passado", precisamente quando definiu a "consciência histórica" do sionismo.[31]

Neste senso, Scholem não poderia ter agido assim sem a afinidade do seu grupo de Eranos. Estes colegas lhe deram não só mero suporte moral, mas também modelos de estudo engajado, infusões de paixão, aspirações literárias de âmbito mundial e inúmeros meios particulares (Bollingen, Eranos, convites, revisões, etc.) para manter uma carreira no topo do mundo intelectual. De maneira mais especial, proporcionaram uma visão da religião largamente compatível com a dele, que foi determinada para exibir os tesouros da história espiritual em seus próprios termos e não nos termos reducionistas vigentes nas ciências sociais. Além do mais, todos entenderam este trabalho em comum na História das Religiões como sendo uma missão religiosa de um certo tipo: um tipo paradoxalmente não convencional, muitas vezes pendendo para o visionário e para um estado de êxtase, embora não pertencendo às igrejas, sinagogas ou mesquitas contemporâneas. A missão que os guiava – da qual se poderia buscar laços com os primeiros cabalistas cristãos da Renascença – era a de forjar outra inteligência espiritual coletivamente, uma soteriologicamente vibrante conversa de intelectos similares, um círculo transcultural de crentes com aprendizado intensivo mas inteiramente sem prática, uma congregação invisível de poucas pessoas, uma comunidade espalhada e silenciosa; enfim, talvez por tudo isto, uma *religião além das religiões*.

Pode ser que eu não seja bem compreendido, mas não estou afirmando que Scholem pretendia começar uma nova religião ou qualquer coisa desse tipo. Entretanto, ele estava profundamente comprometido com a proposição de que a religião é uma realidade histórica e, como tal, é uma realidade viva, em

desenvolvimento, e portanto em estado de mutação.[32] Escrever uma história séria do judaísmo é uma tarefa cheia de problemas, admitiu ele, mas “tudo foi desenvolvido como problemas legítimos quando ele os enfocou nos pontos exatos: a renovação da nação a partir de sua história tumultuada e trágica”.[33] Ele gostaria de, radical e atrevidamente, conseguir sócios paradoxais, se isto trouxesse ajuda na renovação de sua nação. Quaisquer que sejam as falhas que possamos agora identificar na História das Religiões, da maneira como ela foi praticada por essas extraordinárias mentes, a timidez diante dos desafios históricos que encararam, pelo medo da mudança, não existiu entre eles. Isto pode ser, no final, a característica mais fundamental que eles apresentaram em comum. Estavam comprometidos com uma religião dinâmica, uma religião de mudança, de crescimento. Certamente, não uma religião de novidades – isto realmente era um anátema para eles. Essa religião de mudança era, de diferentes maneiras para eles, todas elas importantes, mais uma religião da história do que uma História das Religiões. Como disse Scholem a respeito da Cabala , era “o segredo do pensamento do tempo sem fim”.[34] Fiquei com esta conclusão em mente devido ao horror da história convencional esposada por Corbin e Eliade. No entanto, como colocou Scholem, ‘a mística *agora* é a dimensão do tempo apropriado para o símbolo’.[35] No fim, portanto, seu senso poético de imediatismo, talvez de *kairos*, daquilo que chamamos de *historicidade*, os tenha impulsionado criativamente a atingir os limites da mudança, até fazê-los implicitamente pregar aos leitores que assumissem a missão de entender a religião seriamente e fazer isto *imediatamente*.[36]

Podemos questionar as consequências deste apelo. Entretanto, ele foi tão radical quanto autoritário por uma boa razão: as condições do século que abrangeram eram voláteis e a História das Religiões não se encolheu em função da tarefa de reagir. A história contemporânea, neste senso dinâmico, foi seu assunto religioso. Posso concluir, com risco de parecer pedante, risco este que considero em função de sua enormidade, que a religião por trás da religião pretendia tornar a história do século ciente dela. Isto aconteceu, mesmo que seja apenas na linguagem dos símbolos. A *religião além da religião* simbolizou esta era que diminuía, conectada à cadeia de tradição na precisa proporção de seus elos com essa cadeia.[37] Para tornar a falta de religião novamente religiosa, sentiam eles, não se pode ter uma escolha honesta em nosso século, mas sim puxar a corrente até que a mesma se rompa, para que, após o apocalipse na próxima geração, se redescubra o significado desse paradoxo: que a própria tradição rompida ainda funciona como um elo, e assim por diante, até que não possa mais ser desconsiderada.

1 Embora os estudos religiosos, em termos estatísticos, tenham se espalhado nas escolas acadêmicas no período pós-guerra, pode-se questionar se tal fato teria desempenhado papel substancial nas principais mudanças, teóricas e disciplinares, deste dramático momento em nossas vidas intelectuais.

2 "Akbar" se refere a Al-Shaikh al-Akbar, "o maior mestre", Ibn al-'Arabi. Seyyed Hossein Nasr fez mais do que qualquer outra pessoa para consagrar este ponto de vista no estudo do Islã feito na América do Norte.

3 Comumente não se diz que esta afirmação mistocêntrica surgiu das próprias tradições místicas. Isto é então uma pressuposição tradicional que parece, desde o início, ter decidido a respeito do difícil tema da *identificação e distância*. Ver o artigo de Scholem "Identification und Distanz".

4 Ver a apropriada polêmica de Bernd Radtke, "Entre a projeção e a supressão. Algumas considerações a respeito do estudo do sufismo", em Fred de Jong, edição de *Islã xiíta, seitas e sufismo* (Utrecht M. Th. Houtsma Sticting, 1992). Não temos nada em inglês semelhante a *Al-Hakim al-Tirmidi; Ein islamischer Theosoph des 3./9 Jahrhunderts* (Friburgo: K. Schwarz, 1980), de Radtke, *Die Fawa'ih al-gamal wa-fawatih al-galal des Nagm ad-din al-Kubra* (Wiesbaden: F. Steiner, 1957), de Fritz Meier, ou *Die shciitischen Derwischorden persiens*, 3 volumes (Wiesbaden: F. Steiner, 1965, reimpressão em 1981) e *Die Wunder der Freunde Gottes* (Wiesbaden: F. Steiner, 1987), de Richard Gramlich.

5 Penso em particular no texto de Michel de Certeau, *Os séculos dezesseis e dezessete*, volume 2 da *Fábula mística* (Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1992).

6 Por exemplo, Nasr editou os dois volumes de *Espiritualidade islâmica* (Nova York: Crossroad, 1987), os dois volumes da *História da Filosofia islâmica* (Londres: Routledge, 1996) e Schimmel participou do quadro editorial da *Enciclopédia da Religião* (Nova York: Macmillan, 1986).

7 Ver *Imaginando a Religião*, de Jonathan Z. Smith (Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1988).

8 Ver, especialmente, a insigne obra de Michel Chodkiewicz, *Um oceano sem praias*.

9 Ver o capítulo 8, "Renovação coletiva", neste livro.

10 Ver o capítulo 9, "A ideia do incógnito: autoridade e sua ocultação segundo Henry Corbin", neste livro.

11 Talvez o desequilíbrio mais sério desse esotericismo é seu desvio, inevitável e agressivamente antidemocrático, expresso como um elitismo estreitamente exclusivista.

12 Ver as coleções dedicadas ao oculto na História das Religiões: *O oculto nas Religiões*, edição de Kees Bolle, (Leiden: E. J. Brill, 1987); *Oculto e disfarçado: Estudos na História das Religiões da região do Mediterrâneo e do Oriente Próximo*, edição de Guy G. Stroumsa e Hans G. Kippenberg (Leiden: E. J. Brill, 1995); e *Levantando o véu: disfarce e ocultamento na História das Religiões*, edição de Elliot R. Wolfson (Nova York: Editora Seven Bridges, 1999).

13 Tanto Scholem quanto Corbin levantaram hipóteses de um reviver espontâneo, operando, diferentemente de quaisquer outros elementos no mundo conhecido, independentemente de causa, visto que a hipótese evitava considerar a sociedade, em qualquer sentido, como causa, como se os segredos borbulhassem das profundezas diretamente nas almas dos pesquisadores.

14 Aliás, a História das Religiões não tem qualquer paralelo com o estudo das teorias totalitárias marxistas do Ocidente feitas por Martin Jay em *Marxismo e totalidade: as aventuras de um conceito de Lukács a Habermas* (Berkeley: Editora da Universidade da Califórnia, 1984).

15 Para modificar uma frase de Alfred North Whitehead.

16 "Teses sobre método", de Bruce Lincoln, em *Método e teoria no estudo da religião* 8 (1996): 225–227.

17 Esta teoria pós-kantiana, pós-weberiana, buscava recuperar a coerência na história humana, mas só conseguiu descobrir isto em uma ideia fora do que chamaríamos de história humana. Scholem, novamente, é a exceção aqui, mas aquela que faz a regra.

18 Este ponto é magnificamente analisado por Hanegraaff em *A religião da Nova Era e a cultura ocidental*.

19 Ele voltou a esta metáfora favorita, por exemplo, em *OL*.

20 Para uma boa discussão, ver *Max Weber: política e o espírito da tragédia*, de John Patrick Diggins (Nova York: Basic Books, 1996): 123–125. Diggins observa que embora "Weber tivesse mostrado a importância da religião na história, sua teoria metodológica de pesquisa parecia eliminar os valores religiosos do trabalho dos historiadores como investigadores científicos". 123.

21 Jung defendeu a ideia de que os arquétipos *precedem* as construções metafísicas. Assim, ele acusava Buber de ter buscado atrás essa causa original: "Estou preocupado com os fenômenos psíquicos que podem ser provados empiricamente como bases de conceitos metafísicos. Não sei de quais divindades metafísicas Buber está falando." "Resposta a Martin Buber", 199–200. De fato, o texto completo de Jung "Resposta a Martin Buber" está construído em volta de um ataque sobre "a metafísica". Outros exemplos deixam claro que esta dicotomia foi fundamental para Jung. "Não se pode falar de nada metafisicamente, mas isto pode ser feito psicologicamente. Portanto, tiro as roupagens metafísicas das coisas para torná-las objetos da psicologia." "Comentários sobre o Segredo da Flor Dourada", no livro *Psique e símbolo*, de Jung, 344. À luz dessas, a afirmativa de Jung sobre os "tesouros da ética judaico-cristã fundamentados na metafísica" parece pesada e errada, visto que ele dificilmente considerou essa ética como valor. Ver Jung, *O Self não revelado*, tradução de R. F. C. Hull (Nova York: Biblioteca Nova América, 1957), 43. Paul Bishop observa que, em *Resposta a Jó* (segundo a avaliação de Bishop, discutivelmente a obra mais importante e original do período pós-guerra do autor), Jung "ainda posa ostensivamente como psicólogo, não como metafísico, embora isto seja patentemente uma inverdade". *O Self dionisíaco*, 355. Um motivo para esta teimosia era o ponto de vista de Jung de que "a descrição medieval do mundo estava se rompendo e a autoridade metafísica que mantinha aquele estado de coisas estava rapidamente se perdendo, para somente reaparecer no Homem." Citação de Bishop em *O Self dionisíaco*, 332. Esta última afirmação faz lembrar o bem conhecido discurso sobre o "fim da metafísica" de Martin Heidegger. São importantes para a presente discussão as traduções de textos de Heidegger feitas por Corbin, (*Qu'est-ce que la métaphysique?*) e por Manheim *Introdução à metafísica*.

22 "Ciência como vocação", de Weber, 128 – 156.

23 "Quem é o Zarathustra de Nietzsche?", de Martin Heidegger, tradução de Bernd Magnus, em *O novo Nietzsche*, edição de David B. Allison (Cambridge, Mass.: Editora MIT, 1977; reedição, 1986), 64 – 79, em 77.

24 Especialmente em "Zehn unhistorische Sätze uber Kabbala", de Scholem.

25 "A morte em geral é somente o resultado de nossa indiferença à imortalidade". *IS*, 56. Esta foi a última frase da palestra de Eliade em 1950, em Eranos, sua primeira palestra apresentada naqueles encontros.

26 Para ler sobre o conceito de Eliade de uma iniciação através dos livros, de "batismo pelo intelecto", ver o capítulo 2, "Em busca das origens da História das Religiões: a Cabala Cristã como inspiração e como iniciação", neste livro.

27 *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Weber, 58.

28 A língua alemã tem termos bem apropriados para este significado, inclusive *Aufhebung* e *Umfunktionierung*. Scholem usou o termo *Umfunktionierung* em seu tocante tributo ao nonagenário Ernst Bloch – um modelo de *Aughebung* dialético. *OPJM*, 216–225.

29 Não para ser "uma nação como as outras". A respeito da rejeição de Scholem em relação a esta ideia, ver Yosef Ben-Shlomo, "O universo espiritual de Gershom Scholem", em Judaísmo moderno 5' (1985): 21–39, em 37.

30 *OPJM*, 67.

31 *FBJ*, 166.

32 Acredito que esta ênfase na historicalidade deve muito à influência, direta ou indireta, do pensamento de Heidegger.

33 *OPJM*, 67.

34 Idem, 210.

35 *MTJM*, 27. Devemos nos lembrar das ideias de Kairos e Augenblick, a rever no capítulo 7, 'Um farfalhar na floresta: a volta ao mito no pensamento judaico de Weimar', neste livro.

36 Esta ordem compartilhada também deve ajudar a explicar por que Corbin e Eliade odiavam a história, ainda que se divertissem com a mesma ao longo de suas carreiras.

37 "A cadeia de transmissão não será rompida, porque é a tradução da palavra inexaurível de Deus no reino humano, e naquilo que pode ser compreendido pelo indivíduo'. *OPJM*, 173. Deve-se comparar as notas de Eliade sobre a cadeia iniciática no final de 'Iniciação e modernidade", 26.